شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	شرح وافیة الاصول	
	درجه نفاست	نفیس	خطی ✓ / چاپ سنگی
	تعداد اوراق	۲۸۳	اندازه: ۱۳×۲۱
	قطع	رقعی	شماره اموالی: ۳۰۰۱
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف: دارد / ندارد ✓
	نیاز به جعبه	دارد / ندارد ✓	نوع آفت: شیمیایی / زیستی / فیزیکی
	نیاز به جلد سازی	دارد / ندارد ✓	نیاز به مرمت جلد: دارد ✓ / ندارد
	نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد ✓	نیاز به دوخت عطف: دارد / ندارد ✓
	نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد ✓	نیاز به گردگیری: دارد / ندارد ✓
	نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد ✓	نیاز به اسیدزدایی: دارد / ندارد ✓

بررسی کنندگان: ۱. احمد ۲. عنران ۳.

تاریخ بررسی: ۸۹/۷/۲۴

اقدامات انجام شده:

تاریخ اقدام:

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

باز بین شد
خ ۱۳۵۳

۲۸۸۷

میکرو وفیلم تهیه شد

خ ۱۳۵۸

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: شرح وافیة الاصول — ع ب

مصنف / مؤلف: ماتن ملا عبدالله تونی شارح آقا سید صدرالدین محمد بن محمد باقر

خطی / چاپی: نسخ ۲۱ سطری

سال طبع یا تحریر: — عدد اوراق: ۲۸۲

جزء کتب: اصول شماره: ۲۶۲

شماره عمومی: ۳۰۰۱ شماره قبض: ۲۸۸۷

واقف: حاج عماد تاریخ وقف: تیر ۱۳۱۰

طول: ۲۱ عرض: ۱۳/۷ سانتیمتر قفسه:

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

بازبینی شد
خ ۱۳۵۳

۲۸۸۷

میکروفیلم تهیه شد

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب شرح وافیة الاصول — ع ب

مصنف / مؤلف ماتن ملا عبدالله تونی شارح آقا سید صدرالدین محمد بن محمد باقر

خطی / چاپی نسخ ۲۱ سطری

سال تحریر — عدد اوراق ۲۸۲

جزء کتب اصول شماره ۲۶۲

شماره عمومی ۳۰۰۱ شماره قبض ۲۸۸۷

واقف حاج عماد تاریخ وقف تیر — ۱۳۱۰

طول ۲۱ عرض ۱۴٫۷ سانتیمتر قفسه

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی

بازبینی شد
خ ۱۳۵۳

۲۸۸۷

هذا شرح السيد السند السيد صدر الدين
علي وافية التوني حرره الآثم

اصول

۲۸۲ ورق ۲۱ سطر

۲۱×۱۳

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	شرح وافیة الاصول		
	درجه نفاست	نفیس		خطی ✓ / چاپ سنگی
	تعداد اوراق	۲۸۳	اندازه	۲۱×۱۳
	قطع	رقعی	شماره اموالی	۳۰۰۱
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ / ۲۰ / ۵۰ / ۸۰	از هم پاشیدگی عطف	دارد / ندارد ✓
	نیاز به جعبه	دارد / ندارد ✓	نوع آفت	شیمیایی / زیستی / فیزیکی
	نیاز به جلد سازی	دارد / ندارد ✓	نیاز به مرمت جلد	دارد ✓ / ندارد
	نیاز به مرمت اوراق	دارد / ندارد ✓	نیاز به دوخت عطف	دارد / ندارد ✓
	نیاز به لکه گیری	دارد / ندارد ✓	نیاز به گردگیری	دارد / ندارد ✓
	نیاز به آفت زدایی	دارد / ندارد ✓	نیاز به اسیدزدایی	دارد / ندارد ✓

بررسی کنندگان: ۱. احمد ۲. عمران ۳.
تاریخ بررسی: ۸۹/۷/۲۴
اقدامات انجام شده:

تاریخ اقدام:

وقف كتابخانه مباركه
كتابخانه آستان قدس

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي اوضح لنا منهاج الدين بمصباح الحق من مشكوة اليقين والصلوة على رسوله المبعوث لارشاد الخلائق وعلى اله الكرام نتايج الحقايق اما بعد فهذه ما نشره من الفوايد فصح به نتايج الفوايد تلمذ بحر العلم المواج وسراج الفضل الوهاج نور حدقة الاماثل ونور حديقة الفضايل وطراز العصابة العلوية العاقية ونظام درر المفاخر الحسنية والحسينية الحامي لحوزة الدين المبين والماحي لظلمة الظن بصبح اليقين علامة العلماء والبحر الذي لا ينتهى ولكل بحر ساحل استاذنا الاعظم بل استاذ الكل في الكل وحبة الفوايد التي هي دائمة الاكل السيد السند والركن المعتمد والاكمل الاوحد مولانا احمد الشيخ محمد والفاضل المحقق والنحرير المدقق السيد محمد المكنى بابا تقي اناضه الله عليه سجال الغفران واسكنه اعالي غرف الجنان من تحقيقات استاذنا رياض العلوم فقد عادت هشيما وملكه الله رقاب المعالي سنا رحيق التوفيق واولاه في الدارين فخراجسيما وكان ذلك في وقت قرائة وافية الفاضل المبجل مولانا عبد الله التوني قدس الله روحه على جنابه الشريف فسرح طرف الطرف في رياضه واورد قلبك الصادي من زلال حياضه نرة التكلف عثرت بالكنز واحمل من نفايسه وقد ظفرت ببحر الفضل فاغترف وهذا جملة ما افاده بلغه الله مراده فقال قوله ره قلت انكار التبادر الخ اقول معنى كون التبادر من امارات الحقيقة هو ان يتبادر المعنى من اللفظ المجرد عن جميع القراين حتى عن ملاحظة الشهرة من حيث وقوعه في كلام من يريد اثبات كون اللفظ حقيقة عنده فاذا استعمل صاحب اللغة لفظا وتبادر عند استعماله معنى الى ذهن من يتكلم بهذه اللغة يكون هذا التبادر امارة كون اللفظ حقيقة في هذه اللغة فاذا استعمل النحوي لفظا

يكون

[illegible]

[illegible]

الخامس النسخ مع [illegible] والسادس [illegible] التخصيص [illegible]

[illegible] التخصيص على النقل [illegible] المجاز [illegible]

والسابع النسخ مع التخصيص [illegible] والثامن [illegible]

[illegible] وهو حجة [illegible] المجاز [illegible]

[illegible]

و يسر ... يجب ان يكون في كلام الشارح لما قلناه من المؤانسة بكلام المتشرعة مع

اتحادا المبادي وان كان اللفظ مجازا عند واحد حقيقة عند اخر **قوله** د غايته انك

تقول ان هذا التبادر الخ هذا الكلام يدل على انه تفطن لما قلناه مع ان اول كلامه

حيث اسند لا مكان الى المانع يدل على الغفلة او التغافل **قوله** ره بل الظاهر الخ

اقول هذا اول النزاع وعين المتنازع فيه **قوله** والحاصل انا نقول الخ بل

نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل وضع الشارع غير معلوم وكونه لاجل

وضع الشارع بل هو مشكوك فيه فلا يصلح جعله دليلا على الحقيقة ولو فرضنا

حصول الظن بالوضع فجواز العمل بمثل هذا الظن غير معلوم فلا فايدة في اثباته **قوله** ره

والا لم يثبت اكثر الحقايق نقول لا ضير اذا لم نعلم ان التبادر لماذا فاذا علم

وبعد التنزل وتسليم كونها حقايق فافادتها من غير قرينة انما يكون بعد تفهيم المعنى

٢

يكون اللفظ حقيقة نحوية و هكذا وبالجملة مطلق التبادر يدل على مطلق الحقيقة

واما خصوص الحقيقة فيستفاد من ملاحظة خصوص المستعمل اذا عرفت نقول

نحن نسلم التبادر في مثل هذه الالفاظ من اللفظ الواقع في كلام الشارع لما قاله المص

بعد هذا من عدم الارتياب والشك لكنا نقول ان هذا التبادر ليس لاجل ان المستعمل

هو الشارع حتى يدل على كون اللفظ حقيقة عنده بل لما راينا اللفظ مستعملا عند

المتشرعة في هذا المعنى بعنوان الحقيقة صار دلالته على هذا المعنى واضحة

عندنا متبادرة من اللفظ ولما سمعناه في كلام الشارع وهو ايضا اراد منه ما اراد

المتشرعة وان كان استعماله في زمانه مع القرينة تبادر لان الذهن الى هذا المعنى

المراد فتوهمنا ان التبادر كان لاجل وقوعه في كلام الشارع من حيث وقوعه في كلام

ذاك الا ان منع التبادر غرضه ما قلناه قوله ره فانه لا شك الخ نعم ولكن من اين

لك ان هذا التبادر في اي كلام كان انما هو لاجل استعمال خصوص هذا المتكلم شارعا كان

او متشرعا لم لا يجوز ان يكون في كلام الشارع لما قلناه من المؤانسة بكلام المتشرعة مع

اتحاد المرادين وان كان اللفظ مجازا عند واحد حقيقة عند اخر قوله ره غايته انك

تقول ان هذا التبادر الخ هذا الكلام يدل على انه تفطن لما قلناه مع ان اول كلامه

حيث اسند الانكار الى المانع يدل على الغفلة او التغافل قوله ره بل الظاهر الخ

اقول هذا اول النزاع وعين المتنازع فيه قوله والحاصل انا نقول الخ بل

نقول ان التبادر معلوم وكونه لاجل وضع الشارع غير معلوم وكونه لاجل

وضع الشارع بل هو مشكوك فيه فلا يصلح جعله دليلا على الحقيقة ولو فرضنا

حصول الظن بالوضع فجواز العمل بمثل هذا الظن غير معلوم فلا فايدة في اثباته قوله ره

واما لم يثبت اكثر الحقايق نقول لا ضير اذا لم تعلم ان التبادر لماذا فاذا علم

وبعد التنزل وتسليم كونها حقايق فافادتها من غير قرينة انما يكون بعد تفهيم المعنى

بالقراين كما فى تعليم ساير اللغات و بعد الاشتهار فما علم صدوره بعده يحمل على الشرعية

وما علم صدوره قبله فمع عدم القرينة الآن كما هو المفروض يحمل على اللغوية او العرفية

العامة فى ذلك الزمان لان الاصل عدم القرينة حين الصدور واحتمال وجود القرينة

وعدم النقل لا يعارض الاصل واما المجهول فيحتمل الامرين صدوره قبل الاشتهار

وارادة غير المعنى الشرعى ولهذا ما انضمت اليه القرينة او ارادة المعنى الشرعى

فرض وجود القرينة حين الصدور لكنها لم تنقل الينا والامر الثانى صدوره

بعد الاشتهار والاستغناء عن القرينة فالمقصود المعنى الشرعى والترجيح للاول لان

الحمل على غير الشرعى لان اصالة عدم القرينة فى هذا القسم لا معارض لها

وتجرد الاحتمال وعدم النقل قد عرفت حاله والحمل على الثانى يحتاج الى العلم بعد

ما علم وجوده اعنى القرينة لكنه لم يحصل بيانه انا نعلم وجود القرينة قبل الاشتهار

فيستصحب وعدم نقل القرينة لا يدل على عدمها اذ لم تجر عادة الرواة بنقل

القراين وان نقلت فيجعلونه النادر مع انا نعلم تحقق القراين لهم فى كثير من

المواضع ولا معنى لاصالة عدم القرينة بعد العلم بوجودها والقول بعدم الاحتياج

الى القرينة قبل الاشتهار ايضا لانه النبى صلى الله عليه وآله قال لاصحابه وضعت

هذه الالفاظ لهذه المعانى ثم استعملها فيها فما نصب قرينة اصلا كانه من القول

الزور ولما فرضنا كون الخبر مجهول الحال ما حصل لنا علم بعدم القرينة فلا

فلا يحمل على حال الاشتهار والاستغناء فظهر ان فائدة اثبات الحقيقة الشرعية

منحصرة فى خبر علم تاريخ صدوره بعد الاشتهار ومن يأتى بمثله فى المسألة

عن ثمرة الفائدة او تقليلها قوله ره واعلم ان هذه المسألة الخ هذا هو الحق الذى لا محيص

عنه ولكن على تفصيل نبه عليه اخونا السيد الفاضل العالم العامل النحرير

سيد المحققين وفخر العلويين السيد نصر الله المدرس فى الحاير دام مجده

وهوان

وهوان من الالفاظ الفاظا كانت الائمة محتاجة الى معرفة معانيها من صدر الاسلام

الى يومنا هذا لكونهم مكلفين بها كل يوم او كل اسبوع او كل شهر او كل سنة كالصلوة

والركوع والسجود والسجود وغسل الجنابة والعمرة والصوم واشباهها وهى التى لا يبعد

اشتهارها بل وزمن الشارع بحيث لا تحتاج الى القرينة فضلا عن زمن الباقر عليه السلم وهو

اول زمان شيوع احاديث المعصومين عليهم السلم ومنها ما استعملها الشارع فى غير معانيها ولكنها

كانت قليلة الحاجة لدورها على السنة زمانه لندرة الاحتياج كالخلع والايلاء وما شاكلها

ولكن التابعين يحتاجون عنها فاشتهرت فى قرب من المائة من الهجرة وهذا ايضا مثل سابقها

منها ما هو مستعمل فى معانى شاملة للمعانى التى شاعت بين المتشرعة ولغيرها ولا يظهر ان

الائمة استعملوها فى خصوص هذه المعانى لانها معان عرفية عندهم واستعملوها فى معانيها

العامة وان قصدوا منها فردا خاصا لكونه متضمنا للعام وهذه لا يحصل الظن بكونها فى كلام

الائمة مستعملة فيما شاع بين المتشرعة كالكراهة الشاملة للمعنى المصطلح وللحرام وكالواجب

الشامل للمعنى المصطلح وللمستحب المؤكد وكالنجس الشامل لما يجب الاجتناب عنه

فى الصلوة ولما يستحب وامثالها فعلى من يريد الاستنباط والتامل والفرق قوله ره ولا دليل

الخ هذا كلام حسن جيد ولا باس ان نتكلم هنا مشيرين الى بعض الفوايد فنقول ان مبنى الفهم

والتفهيم عند كل قوم على الوضع الواحد من واحد ومتابعة الاخرين او المواضعة من جماعة

وبالجملة اهل كل لغة اسما حاورتهم على المعنى الحقيقى الواحد عندهم ثم يدعوا الوضع او غيره من اهل

لغة داع لفظى او معنوى على استعمال بعض الالفاظ فى غير المعانى الاولية فان صار الثانى حقيقة

عند اهل زمان صار الاصل والاساس التكلم على ارادة المعنى الاخير من اللفظ فيعدل عن الاصل

الاول وان صار حقيقة عند طائفة خاصة صار الاصل هذه الحقيقة فاذا سمعنا اللفظ من

اهل اللغة من دون نصب قرينة يحصل لنا الظن فى الاغلب بارادتهم المعنى الموضوع له لعلمنا

بالاصل الذى هو مبنى التكلم واذا سمعنا من اهل العرف بعد العلم بمواضعتهم نظن ارادتهم ما

ما اصطلحوا عليه وكذا العرف الخاص ولهذا يقدم الحقيقة الشرعية في كلام الشارع ومن بحكمه على
العرفية العامة الطارئة عند اهل العرف العام ويقدم العرفية على اللغوية لمثل هذا اذ الظن في كل من
هذه الثلثة على الحمل وانما قلنا يحصل الظن لاحتمال ارادة غير الموضوع له مع الغفلة عن القرينة
للمتكلم من حيث التعب او التغافل لغرض وللمخاطب من حيث الفهم او لانه لم تنقل القرينة
اليه مع ان العلم بالوضع او المواضعة يحصل في قليل من الالفاظ ويحصل لقليل من الناس لان
الاكثر انما يثبت عند البعض بنقل غير متواتر مع عدالة الناقل او عدم العلم بها في الاغلب
ثم نقول ان غير المعنى الاصلي قد يكون مجازا ويدخل فيه التخصيص والاضمار وقد يكون حقيقة
من غير هجر الاول وهو المشترك سواء كان من واضع واحد ام لا وقد يكون مع الهجر وهو المعنى
المنقول اليه وجميع هذا يكون من عوارض الوضع ليس اسما عليه بل الدال على اللفظي والمعنوي
دعى الى مثل هذا الاستعمال وهو قليل بالنسبة الى الاستعمال فيما وضع له اولا والمجاز انما لابد له
بحسب معه الحقيقة يلحق في هذا المقام بالحقيقة كان المجاز لما كان يصير اللفظ بسببه مشتركا
اذا عرفت هذا فاللفظ الذي استعمل في اكثر من معنى اذا لم يعلم انه استعماله فيه باي طريق
اهو مشترك بين المعنيين او مجاز في احدهما وهكذا ويحصل فيه التعارض بين كل واحد من الخمسة
وبين آخر منها فذكروا الترجيح البعض على البعض وجوها اشار المصنف الى بعضها وذكر
العميدي في شرح تهذيب الاصول اكثرها فليرجع اليه وحاصل الجميع انه انما يتبع لانه
مظنة غلبة الاستعمال ففي الاضمار يحمل على الغالب لظنونه مثلا لو دار اللفظ بين الاضمار
والاشتراك كقول النبي صلى الله عليه وآله في خمس من الابل شاة قال الشارح المذكور
فيحتمل لفظ في ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونه للظرفية خاصة
وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة فالاضمار اولى لان دلالة
اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة لا يتحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة
وهي اذا كان هنا امور متعددة متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين

احدها

احدها فح يتحقق الاجمال اما في غير هذه الصورة كما في المضمر او رجح بعض ما يصلح للاضمار
على البعض فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان الاجمال ثابت عام شامل لجميع
صور وجوده منفكا عن القرينة المعينة للمراد منه وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار
فهو من محاسن الكلام قال عليه وآله السلام اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا وليس المشترك
الصفة فكان الاول اولى ولان الاضمار محوج الى ثلث قراين ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على
موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محوج الى واحدة وهي القرينة الدالة على المعنى
المقصود من اللفظ فكان اولى لانا نقول الاضمار انما يحوج الى القراين الثلث في صورة واحدة
كما بيناه والمشترك محوج في كل صور وجوده فكان الاول اولى انتهى وحاصل الوجهين ان
المتكلم بينا لا فيد والاقل مفسدة والاحسن الا عند الضرورة فيكون في كلام الحكيم اغلب
الاستعمال فيحمل على الاغلب وعلى هذا نفس ونحن نقول ان من ملاحظة هذه الوجوه يحصل لنا
اعتقادات اللائق والاحرى وما ينبغي ان يكون هو غلبة ما فيه الترجيح واما وقوع هذه الغلبة
فلا يحصل لنا الظن به لانا كثيرا ما نرى امورا نعلم فيها مرجحات على نحو خاص ثم نرى الواقع على
خلافه الا ترى ان كل عاقل يحصل له اعتقادات اللائق تقديم ابناء الدين على ابناء الدنيا
كثيرة ثم الواقع على خلافه ومثل هذا كثير فنمنع الوقوع هنا ايضا فلو اعرضت عن هذا وتمسكت
بترجيح الغالب بحسب الواقع لنقول القدر المسلم هو غلبة المجاز على غيره من الخمسة اما غلبة
غيره على غيره فلا ثم غلبة المجاز انما تكون في كثير كلام اهل العرب فعلى المجتهد المعول على
هذا الظن ان يثبت ان الشارع مع هذا الاول اذ ليس اكثر العرب اكثر كلامهم الا في المعاني
الحقيقية من اللغوية وغيرها فليس المتجوز الاعم الاغلب من افراد المتكلم حتى يحمل من
لا يعلم حاله عليه ومن اين لنا اثبات هذا اذ الحق ان الشارع لم يتعلق غرضه من استعمال الالفاظ
اللغوية في غير معانيها بما يتعلق به غرض المتجوزين من فوايد المجاز بل الغرض الاصلي
تفهيم هذه المعاني من الالفاظ اللازمة والنزاع في كونها حقايق او مجازات يرجع في الحقيقة الى انها

بلغ

هل اشتهرت فی زمنا واستغنت عن القرینة اولا واما انها هل هی مجازات فی الواقع او
منقولات مع قطع النظر عن الاشتهار وعدمه فلا فائدة فیه ولا ینفع من المحصلین نظرهم
مجموع هذا الكلام بطوله ان العلة التی من اجلها یقدم الحقیقة علی غیرها وبظن انها المراد
وهی جعل المتكلم الاصل والقاعدة فی كلام المدلها وانه لا یعدل عنه الا لضرورة وداع لیست
موجودة هنا ولهذا اشار المص الی منع افادة هذه المرجحات الظن بالمراد وبعد التسلیم الی منع
اعتبار الاجماع هو الدلیل فی الحقیقة لم یثبت فی غیرها **قوله** ره اطلاق المشتق الخ اقول قولنا
المشتق حقیقة باعتبار الحال یحتمل معنیین احدهما وهو ظ اكثر العبارات كعبارة المص ره
وصرح البعض انه حقیقة فی حال النطق ای وضع لیدل به علی ذات متلبسة بالمبدأ فی
حال التكلم فیدل علی الذات الحاضرة دلالة الفعل علیه قال بعض شراح المنهاج ان المشتق
اطلق باعتبار المستقبل كقوله تعالی انك میت وانهم میتون فهو مجاز اتفاقا وان كان باعتبار
الحال ای كان المعنی موجودا حال الاطلاق فهو حقیقة بالاتفاق وان كان باعتبار الماضی
ففیه مذهب انتهی والثانی انه حقیقة فی حال التلبس ای وضع لیدل به علی الذات
المتلبسة حین تلبسها بالمبدأ ووجوده فیها قال فی جمع الجوامع الجمهور علی اشتراط بقاء
المشتق منه فی كون المشتق حقیقة ان امكن والا فاخر جزء منه وثالثها الوقف ومن
ثم كان اسم الفاعل حقیقة فی الحال ای حال التلبس لا النطق خلافا للقرافی انتهی وهذا
هو الظ من المص قال المشتق عند وجود المعنی المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب
حقیقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن یضرب وسیضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده
منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الان لا یضرب فقد اختلف فیه اقول
الظ ان مفهوم المشتق لیس الا امرا بسیطا اجمالیا هو وجه من وجوه الذات الموصوفة
التی وجد فیها المبدأ ولا تعرف من جهة دلالة لفظ المشتق الا بهذا الوجه وانما تعرف
بكونها جوهرا او عرضا مثلا من خارج اللفظ واذا حلل وفصل قیل هو عبارة عن ذات

تثبت

٥

تثبت الی المبدأ سواء صدر منها او وقع علیها او قام بها فمعنی القائم والابیض والطویل
والمضروب لیس الا ما یعبر عنه بالفارسیة بقولهم ایستاده وسفید ودراز و
زده شده ولا دلالة لتلك الالفاظ علی التفصیل المذكور ابتداء ولا علی زمان ما ولا علی
تجدد وحدوث ای الحصول بعد ان لم یكن كما قال فاضل الچلبی الا اذا كان المبدأ تاثیرا
او تاثیرا وكانا معتبرین فیه لان العامة لما لم یبلغوا الی فهم تاثیر قدیم فی قدیم بل الی
فهم تاثیر من غیر مدخلیة الحركة واعتادوا بالتاثیرات والتاثرات الزمانیة المسبوقة
بالعدم یخطر ببالهم عند حضور فعل شیء لشیء او قبوله تجدد الفعل والقبول و
الاثر فی زمان غیر تقیید له وانما یتعین اما من جهة وضع الصیغ كالافعال او من طریق
اخر كقولنا زید ضارب الان او غدا مثلا والظ ان اهل اللغة جعلوا قبول القابل
للمقبول تاثیرا منه فیه ولذلك عبروا عنه باسم الفاعل كالقابل والمنكسر والمتاثر
فالحدوث والتجدد لیس داخلا فی مفهوم المشتق بل انما یفهم من جهة اعتبار التاثیر
والفعل والتاثر والانفعال فی مبدأ الاشتقاق فهو لازم عرفی لمفهومه ومثل ذلك
دلالة بعض الافعال علی التجدد والتقضی شیئا فانه انما یفهم من خصوصیة الحدث
او اقتضاء المقام ولیس داخلا فی مفهوم الفعل كما صرح به السید فی حاشیة المطول
وقال فیها ایضا ان الدلیل علی اعتبار الحدوث فی الافعال التی یدل الافعال علی اقترانها
بازمنة مخصوصة هو ان اهل اللغة یفهمون منها ذلك ویفسرونها به انتهی ولعل
ما ذكرناه هو السر فی ذلك ولعلك تجد بوجدانك فرقا بین قولنا عالم وقادر اذا
اردت بهما الذات المنسوبة الی العلم والقدرة اعنی هاتین الصفتین لا المعنی الحدثی
المصدری الماخوذ فیه التاثیر والتاثر وقولنا ناصر وضارب وكذا الفرق قولنا
حاسن وحسن وضائق وضیق انما هو لملاحظة الانفعال والقبول فی اسم الفاعل دون
الصفة یظهر ذلك من ترجمتها بالفارسیة فحاسن معناه نیك شونده وحسن معناه

نيك وقس عليها الاخريين وقال السيد ايضا الاسم كعالم مثلا يدل على ثبوت العلم
للذي حكم به عليه وليس فيه تعرض لحدوثه اصلا سواء كان على سبيل التجدد والتقضي
او لا واما الدوام فانما يستفاد من مقام المدح والمبالغة لا من جوهر اللفظ انتهى اقول
العالم يدل على ثبوت العلم للذات العالمة التي لم تعرف الا بوجه كونها ما ثبت له
الوصف الموصوف لا ثبوت المسند للمسند اليه اعني انه يدل على النسبة التوصيفية
الناقصة لا الخبرية التامة فمقصود السيد من قوله الذي حكم به عليه المعنى الذي
يصح لاجل اتصافه بالعلم ان يحكم عليه بانه عالم وان لم يكن هناك حكم وايقاع ونقل
عن الشيخ عبد القاهر انه قال لا تعرض في زيد منطلق لاكثر من اثبات الا
نطلاق فعلا له كما في زيد طويل وعمرو قصير وقال ان المبالغة في جعل الصفة
المشبهة مندرجة في اسم الفاعل يعني لم يتنبه في اسم الفاعل الحدوث كالصفة
المشبهة ونقل عن السكاكي انه قال ان نحو زيد عالم يستفاد منه الثبوت
صريحا بناء على ان الاصل الاسم صفة او غير صفة الدلالة على الثبوت اقول فهذان
الفاضلان من ائمة العربية وكلاهما صريح في عدم دلالة اسمي الفاعل والمفعول
على الحدوث والزمان فضلا عن غيرهما من المشتقات وذلك لانهما وان ساقا الكلام
في الجملة الاسمية لكن يظهر منه عدم دلالة المشتق على التجدد والزمان ايضا
اذ لا يتصور عدم دلالة الجملة على شيء مع دلالة مفرداته عليه ويظهر من بعضهم
كابن الحاجب وغيره ان صيغتي الفاعل والمفعول تدلان على الحدوث ولولا
تصريح بعضهم بانهما وضعا له لامكن التوفيق ان من اعتبر في مفهوم الاسمين
الحدوث اراد دلالتهما عليه بطريق الالتزام فرقا بينهما وبين الصفة المشبهة
فصار الحاصل ان المشتق مطلقا يدل على ثبوت المبدأ ووجوده في الذات التي
قام بها او وقع عليها ثبوت العرض لموضوعه فان اعتبر فاعليه ومفعوليه

بالمعنى

بالمعنى اللغوي لهذه الذات يفهم الحدوث ايضا والا فلا كما ظهر لك من تحويل حسن
الى حاسن واما الدوام والاستمرار فهو ليس من لوازم الصفة المشبهة ايضا
وانما يفهم باقتضاء المقام وعدم اولوية بعض الازمنة من بعض اخر قال الشيخ
الرضي رحمه الله والذي ارى ان الصفة المشبهة كما انها ليست موضوعة للحدوث
ليست ايضا موضوعة للاستمرار في جميع الازمنة لان الحدوث والاستمرار قيدان
في الصفة ولا دليل فيها عليهما فليس معنى نحو حسن في الوضع الا ذو حسن سواء
كان في بعض الازمنة او في جميع الازمنة وهي حقيقة في القدر المشترك وهو
الاتصاف بالحسن لكن لما اطلق ذلك ولم يكن بعض الازمنة اولى من بعض ولم يجز
نفيه في جميع الازمنة لانك حكمت بثبوته فلا بد من وقوعه في زمان كان الظاهر ثبوته
في جميع الازمنة الى ان تقوم قرينة على تخصيصه ببعضها كما تقول كان هذا حسنا
فقبح او سيصير حسنا او هو الان فقط حسن فظهوره في الاستمرار ليس وضعيا
انتهى كلامه رحمه الله اقول ان الثبوت الذي قال رحمه الله انك حكمت به هو ثبوت الوصف
لموصوفه واتصافه به وهو يجامع الاستمرار والحدوث ونحن اذ قلنا بدلالة
اسمي الفاعل والمفعول على الحدوث فلا ثمرة يعتد بها في انه جزء للموضوع له فيهما
او لازم له بل الاهم عندنا اعادة النظر وتتميم القول في دلالة المشتق على احد
الازمنة وضعا وفي عدمها فنقول على ما سبق من مختار المحقق يكون قائما في
قولنا زيد كان قائما فقعد وسيصير قائما غير مستعمل فيما وضع له لان المراد به في
المثالين هو المتلبس بالقيام لا المتلبس به في زمان النطق فيكون مستعملا في جزء معناه
وكذا قولنا الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة يكون بالنسبة الى
من لم يكن متلبسا بالزنا في زمن الخطاب عند نزول الاية مجازا الا ان يقال ان المشتق اذا
سيجيء
كان محكوما عليه يكون حقيقة في المتلبس بالمبدأ في احد الازمنة كما هو مختاره ايضا د

الكلام فيه ان شاء الله واما على الفعل المضارع فلا تجوز اذ لم يستعمل اللفظ الا في المتلبس
بالمبدأ ويفهم الزمان من لفظ اخر على انه قيد للتلبس فزمان النطق ليس ظرفا لوقوع
النسبة الخبرية بين زيد والقائم ولا لثبوت القيام للذات القائمة ثبوت العارض لمعروضه
بل هو زمان الاخبار عن انهما وقعا او يقعا بعد وانه اطلق او يطلق على زيد القائم
وكذا زمان دلالة الاية هو زمان الحكم على المتلبس بالزناء حين تلبسه وان لم يكن
موجودا في الخارج ح بل وان لم يوجد زمانا اصلا وان شئت ان يتضح عليك ما
قلناه فتامل في قولنا هذا مشيرا الى قطعة من الهواء كان ماء او سيصير ماء وفي
قولنا الماء عنصر مغاير للهواء فانك لا تجد فرقا بين الجامد والمشتق نعم اذا اريد
بلفظ القائم المتلبس بالقيام في احد الازمنة معينا على ان يكون جزء من مفهوم اللفظ
فح يكون مجازا والحاصل انا نقول في غير الصفة المشبهة ما قاله المحقق فيها فنقول
ان المنطلق مثلا يدل على ثبوت الانطلاق لزيد ثبوت الوصف لموصوفه اعني
انه يفيد النسبة التوصيفية التي لا تستحق تصديقا ولا تكذيبا ولما كان انطلاق دار
من زيد يفهم حدوثه ولا يدل الحدوث على الزمان الا بعد فهم ان سبق العدم
على الوجود سبقا لا يجتمع معه السابق مع المسبوق من لوازم الزمان فلا يلحق
الا بالزمانيات وليس فهم الزمان لازما بينا لفهم الحدوث فربما يعلم احد معنى
الحدوث مع عدم خطور مفهوم الزمان اي الامر الممتد الغير القار الذات باله تعقل الله
وعلى تقدير تسليم لزومه لمعنى الحدوث فيفهم زمان هو ظرف له واما كونه الحال او
غيره من الازمنة المتعينة فلا فلا دلالة للمشتق الا على تحقق المبدأ في زمان ما بعد ان
لم يكن فربما تحقق في الماضي واستمر الى الابد ثم اذا حكمنا على زيد واثبتنا له
الانطلاق وقلنا زيد منطلق فهناك ثبوت ونسبة اخرى بين المنطلق وزيد وهي
اتحادهما في الوجود وهذه مسببة عن النسبة الاولى لان عروض الانطلاق

لزيد

لزيد هو السبب لصدق هذا الحكم ولما لم نذكر زمانا معينا يكون ظرفا للنسبتين وليس
بعض الازمنة اولى من البعض ولا يجوز النفي في الجميع لحكمنا بالثبوت يفهم الدوام
فيكون دلالة المشتق على الحدوث والاستمرار دلالة عقلية اذ ليسا عين الموضوع له
ولا جزءه فان اريد تخصيص الحدوث بزمان معين فاما ان يدل عليه بلفظ غير لفظ المشتق
كقولنا كان زيد منطلقا او سيصير او هو الان فقط منطلق فيكون اطلاق المشتق
حقيقة واما ان يدل عليه بلفظ المشتق حتى يكون معنى زيد منطلق زيد كان منطلقا
في الماضي مثلا ويكون اطلاقه مجازا قوله وقبل الاتصاف بالمبدأ الخ اقول قولنا ان
المشتق مجاز باعتبار المستقبل له ايضا معنيان احدهما انه اذا اطلق واريد به تلبس
الذات بالمبدأ في المستقبل على ان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه بطريق الجزئية
يكون مجازا وثانيهما ان يراد به ما لم يتلبس بعد لعلاقة ولا تلبسه بعد ويفهم الحال المراد
من القرينة فلا دلالة للمشتق على الزمان المستقبل كما لا دلالة للخمر عليه في قوله تعالى
حكاية عن قول صاحب السجن اعصر خمرا اي عنبا يؤول الى الخمر فالاول الى الخمر في المستقبل
هو العلاقة وليس مدلول اللفظ الخمر غاية الامر خطور هذه العلاقة عند خطور العنب
في البال احيانا اذا عرفت هذا فاعلم ان ظاهر عبارات النحاة يدل على دلالة اسمي الفاعل والمفعول
على الازمنة المعينة فاشكل عليهم الامر في تعريفي الاسم والفعل جمعا ومنعا
لخروجهما عن حد الاسم ودخولهما في حد الفعل والفاضل الجلبي اعترض على التفتا
بان كلامه مشعر بكون الاسمين موضوعين للحال وهذا يوجب بطلان التعريفين
طردا وعكسا قال واجيب تارة بان كثرة الاستعمال جارية مجرى الوضع مجازا مع التبادر
نعبر عن المتبادر بالحقيقة وعن غيره بالمجاز وطورا بان زمان الحال معتبر على القيدية
للموضوع له لا الجزئية ولا يخفى ما فيه من التكلف وقد يقال اعتبار زمان الحال بالنسبة
الى الاستعمال الى الاستعمال النطقي على اصل الوضع لا اليه نفسه ولكن بعض ائمة الاصول

صرح بان اسم الفاعل مثلا فيما مضى وانقضى وفيما لم يقع بعد مجاز لغوى فهذا يشعر باعتبار
زمان الحال فى اصل الوضع ولا مخلص حينئذ الا باعتباره بالقيدية ولكن ان تفرق بين مذهب اهل
العربية والاصول انتهى اقول الجواب الاول ايضا كالاخير مبنى على اعتبار زمان الحال
انما هو بالنسبة الى الاستعمال المطرد الذى صارت شهرته بمنزلة الوضع ومغنية عن القرينة
ولعل الفرق بينهما هو دعوى الاستعمال فى الموضوع له الاصلى فى الاول دون الاخير ولذا
استعمل فى احد الازمنة فى الاخير كان حقيقة عرفية للشهرة وقال فى مبحث المسند
عند دعوى الشارح لعدم دلالة مثل قولنا زيد عالم على زمان اصلا فيه انه مخالف لما سلفه
فى تعداد امثلة خلاف مقتضى الظاهر من ان اسم الفاعل والمفعول حقيقة فى الحال مجاز فى الاستقبال
اللهم الا ان يعتبر التغليب بالنسبة الى زمان الحال انتهى والظاهر ان مقصوده من قوله التغليب
الى اخره هو ما تقدم من قوله ان كثرة الاستعمال جارية مجرى الوضع بجامع التبادر وقال
المحقق الرضى رح فى مباحث الفعل وهو ما دل على معنى فى نفسه مقترن باحد الازمنة
الثلثة اى على معنى واقع فى احد الازمنة الثلثة معينا بحيث يكون ذلك الزمان المعين ايضا
مدلول اللفظ الدال على ذلك المعنى بوضعه له اولا فيكون الظرف والمظروف مدلولى
لفظ واحد بالوضع الاصلى ثم قال فيخرج عن حد الفعل اسما الفاعل والمفعول عند اعمالهما
لانهما وان كانا لا يعملان عندهم الا مع اشتراط الحال والاستقبال الا ان ذلك مدلول
عملهما العارض لا مدلولهما وضعا وكذا يخرج اسماء الافعال لان ذلك ليس فيها بالوضع
الاول بل بالوضع الثانى انتهى واراد بالوضع الثانى انها منقولة من المصادر والظرف
وغيرهما الى معانى الافعال وتكون حقايق عرفية عامة فيها وبالجملة كتب النحو مشحونة
من قولهم اسم الفاعل والمفعول يعمل بمعنى الحال والاستقبال لا مطلقا بل بشرط
الاعتماد كما هو المذكور فى تلك الكتب ولا يعمل اذا كان بمعنى الماضى ولا يمكن حمل كلامهم
على ان احد الازمنة مدلول الاسمين بالوضع الاصلى حتى يكون اطلاقهما عليه حقيقة

لغوية

لغوية لان ذلك مناف للتعريفين كما عرفت وليس مقصودهم من قولهم بمعنى الحال وغيره ان الاسم
اذا استعمل مع لفظ الان او الامس او غيرهما مما يدل على احد الازمنة فهو بمعنى الحال
وغيره لانه لا يكون حينئذ انتقاض للتعريفين حتى يحتاج الى الاحتيال فى تصحيحهما بل انما
يتصور الانتقاض اذا دلا على احد الازمنة غير مقترنين بما يفيده من الالفاظ ومن تامل
فيما نقلنا من بيان تصحيح التعريفين وجدها تحكمات وتعسفات لكن دعوى التبادر بالنسبة
الى زمان الحال حتى يقال ان قول القائل زيد قائم يتبادر منه انه قائم فى الان فقط
وكذا دعوى القيدية لا الجزئية ودعوى لزوم اعتبار الزمان فى الاستعمال بل لا يحصل لما
افاده المحقق فى هذا المقام الا بارجاعه الى بعض ما نقلناه من حاشية المطول اعنى
اعتبار زمانى الحال والاستقبال بالنسبة الى الاستعمال المطرد على اصل الوضع اى
استعمالهما عاملين عمل النصب وح يكونان مشتركين بين الزمانين كالاشتراك المضارع
على بعض الاقوال ويكون التعيين بالقرينة ومع ذلك لا يخلو كلامه من تامل اخر لانه
جعل دلالة اسماء الافعال على الازمنة بوضع ثان ولم يجعلها فى الاسمين كذلك لا يقال لعله يدعى
ان اسماء الافعال وضعت لمعان غير مقترنة باحد الازمنة واستعملت فيها كما استعملت
فى المعانى المقترنة ايضا سواء اشتهرت فيها ام لا بخلاف الاسمين فانهما وان وضعا
لمعنى غير مقترن باحد الازمنة لكنهما لم يستعملا الا فى المعنى المقترن لانا نقول اولا
انه ره اعترف فى باب اسماء الافعال ان بعضها لا يستعمل الا فى المعنى المقترن وان
المعنى الغير المقترن اصل مرفوض كما ان الحركات الاول عارض لازم وثانيا ان
علماء البيان قالوا ان المسند وان كان مشتقا لا يفيد التقييد باحد الازمنة وعلى هذا التقدير
يصير مآل كلامهم ان الاسم المشتق اذا كان مسندا لا يفيد التقييد باعتبار المعنى الذى
لم يستعمل فيه اصلا وان كان مفيدا له دائما باعتبار المعنى الذى لم يستعمل فيه وهذا
كلام يشبه اللغو ثم لا ادرى ما الوجه عند المحقق ره فى عدم انتقاض التعريفين

لغوية لان ذلك مناف للتعريفين كما عرفت وليس مقصودهم من قولهم بمعنى الحال وغيره ان الاسم

علما

يصيبي ما لكلامهم ان الاسم المشتق اذا كان مستعملا في الحقيقة باعتبار المعنى الذي

لم يستعمل فيه اصلا وان كان مستعملا له دائما باعتبار المعنى الذي لم يستعمل فيه وهذا

كلام يشبه اللغو ثم لا ادري ما الوجه عند المحققين في عدم انتقاض التعريفين

صرح بان اسم الفاعل مثلا فيما مضى وانقضى وفيما لم يقع بعد مجاز لغوي فهذا يشعر باعتبار

... بالحقيقة والثاني تشتق بين مذهب اهل

له من المصادر والظرف

وغيرها الى معانا الازمان فتكون حقايق عرفية عامة فيها وبالجملة كتب النحو مشحونة

من قولهم اسم الفاعل والمفعول يعمل بمعنى الحال والاستقبال لا مطلقا بل بشرط

الاعتماد كما هو المذكور في تلك الكتب ولا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولا يمكن حمل كلامهم

على ان احد الازمنة مدلول الاسمين بالوضع الاصلي حتى يكون اطلاقها عليه حقيقة

لغوية

صرح بان اسم الفاعل مثلا فيما مضى وانقضى وفيما لم يقع بعد مجاز لغوي فهذا يشعر باعتبار

زمان الحال في اصل الوضع ولا مخلص حينئذ الا باعتباره بالقيدية ولك ان تفرق بين مذهب اهل

[illegible]

وغيرها الى معا الازمنة فلوكه حقايق عرفية عامة فيها وبالجملة كتب النحو مشحونة

من قولهم اسم الفاعل والمفعول يعمل بمعنى الحال والاستقبال لا مطلقا بل بشرط

الاعتماد كما هو المذكور في تلك الكتب ولا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولا يمكن حمل كلامهم

على انه احد الازمنة من لوازم الاسمين بالوضع الاصلي حتى يكون اطلاقهما عليه حقيقة

لغوية

لغوية لان ذلك منافي للتعريفين كما عرفت وليس مقصودهم من قولهم عمله لدلالة على ان الاسم

[illegible]

بصيغة مثل كلامهم ان الاسم المشتق اذا كان مستندا لا يفيد التقييد باعتبار المعنى الذي

لم يستعمل فيه اصلا وان كان مستندا له دائما باعتبار المعنى الذي ما يستعمل فيه وهذا

كلام يشبه اللغو ثم لا ادري ما الوجه عند المحقق في عدم انتقاض التعريفين

صرح بان اسم الفاعل مثلا فيما مضى وانقضى وفيما لم يقع بعد مجاز لغوي فهذا يشعر باعتبار
زمان الحال في اصل الوضع ولا مخلص الا باعتباره بالقيدية وللك ان تفرق بين مذهب اهل

[illegible]

وغيرهما الى ان الافعال فلوك حقايق عرفية عامة فيها وبالجملة كتب النحو مشحونة
من قولهم اسم الفاعل والمفعول يعمل بمعنى الحال والاستقبال لا مطلقا بل بشرط
الاعتماد كما هو المذكور في تلك الكتب ولا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولا يمكن حمل كلامهم
على انه احد الازمنة مدلول الاسمين بالوضع الاصلي حتى يكون اطلاقهما عليه حقيقة

لغوية

لغوية لان ذلك منا في للتعريفين كما عرفت وليس مقصودهم من قولهم بعمله الحال وغيره ان الاسم

[illegible]

بحسب مآل كلامهم ان الاسم المشتق اذا كان مستعملا لا يفيد التقييد باعتبار المعنى الذي
لم يستعمل فيه اصلا وان كان مستعملا دائما باعتبار المعنى الذي ما لم يستعمل فيه وهذا
كلام يشبه اللغو ثم لا ادري ما الوجه عندنا المحقق في عدم انتقاض الجمعين للتعريفين

صرح بان اسم الفاعل مثلا فيما مضى وانقضى وفيما لم يقع بعد مجاز لغوي فهذا يشعر باعتبار
زمان الحال في اصل الوضع ولا تخلص حينئذ الا باعتبار القيدية وذلك ان تفرق بين مذهب اهل
العربية والاصول انتهى اقول الجواب الاول ايضا كالاخير مبني على اعتبار زمان الحال
انما هو بالنسبة الى الاستعمال الطاري الذي صارت شهرته بمنزلة الوضع ومغنية عن القرينة
ولعل الفرق بينهما هو دعوى الاستعمال في الموضوع له الاصلي في الاول دون الاخير فانها
استعمل في احد الازمنة في الاخير فالحال ان تكون حقيقية عرفية للشهرة وقال في بحث المسند
عند دعوى الشارح افادة دلالة مثل قولنا زيد عالم على زمان ما اصلا فيه انه مخالف لما سلفه
في تعداد امثلة خلاف مقتضى الظاهر من ان اسم الفاعل والمفعول حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال
اللهم الا ان يعتبر التغليب بالنسبة الى زمان الحال انتهى والظاهر ان مقصوده من قوله التغليب
الى الظاهر هو ما تقدم من قوله ان كثرة الاستعمال جارية مجرى الوضع بجامع التبادر وقال
المحقق الرضي رض في مباحث الفعل وهو ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة
الثلثة اي على معنى واقع في احد الازمنة الثلثة معينا بحيث يكون ذلك الزمان المعين ايضا
مدلول اللفظ الدال على ذلك المعنى بوضعه له اولا فيكون الظرف والمظروف مدلولي
لفظ واحد بالوضع الاصلي ثم قال فيخرج عن حد الفعل اسما الفاعل والمفعول عند اعمالهما
لانهما وان كانا لا يعملان عندهم الا مع اشتراط الحال والاستقبال الا ان ذلك مدلول
عملهما العارض لا مدلولهما وضعا وكذا يخرج اسماء الافعال لان ذلك ليس فيها بالوضع
الاول بل بالوضع الثاني انتهى واراد بالوضع الثاني انها منقولة من المصادر والظرف
وغيرها الى معاني الافعال فتكون حقايق عرفية عامة فيها وبالجملة كتب النحو مشحونة
من قولهم اسم الفاعل والمفعول يعمل بمعنى الحال والاستقبال لا مطلقا بل بشرط
الاعتماد كما هو المذكور في تلك الكتب ولا يعمل اذا كان بمعنى الماضي ولا يمكن حمل كلامهم
على ان احد الازمنة مدلول الاسمين بالوضع الاصلي حتى يكون اطلاقهما عليه حقيقة

لغوية

لغوية لان ذلك مناف للتعريفين كما عرفت وليس مقصودهم من قولهم بمعنى الحال وغيره ان الاسم
اذا استعمل مع لفظ الآن او الامس او غيرهما مما يدل على احد الازمنة فهو بمعنى الحال
وغيره لانه لا يكون حينئذ انتقاض للتعريفين حتى يحتاج الى الاحتيال في تصحيحهما بل انما
يتصور الانتقاض اذا دلا على احد الازمنة غير مقترنين بما يفيده من الالفاظ ومن تامل
فيما نقلنا من بيان تصحيح التعريفين وجدها تمحلات وتمسكا بدعوى التبادر بالنسبة
الى زمان الحال حتى يقال ان قول القائل زيد قائم يتبادر منه انه قائم في الآن فقط
وكذا بدعوى القيدية لا الجزئية ودعوى لزوم اعتبار الزمان في الاستعمال بل لا يحصل لما
افاده المحقق في هذا المقام الا بارجاعه الى بعض ما نقلناه من حاشية المطول اعني
اعتبار زماني الحال والاستقبال بالنسبة الى الاستعمال الطاري على اصل الوضع اي
استعمالهما عاملين عمل النصب وحينئذ يكونان مشتركين بين الزمانين كالاشتراك
على بعض الاقوال ويكون التعيين بالقرينة ومع ذلك لا يخلو كلامه من تامل اذ لانه
جعل دلالة اسماء الافعال على الازمنة بوضع ثان ولم يجعلها في الاسمين كذلك لا يقال لعله يعني
ان اسماء الافعال وضعت لمعان غير مقترنة باحد الازمنة واستعملت فيها كما استعملت
في المعاني المقترنة ايضا سواء اشتهرت فيها ام لا بخلاف الاسمين فانهما وان وضعا
لمعنى غير مقترن باحد الازمنة لكنهما لم يستعملا الا في المعنى المقترن لانا نقول اولا
انه قد اعترف في باب اسماء الافعال ان بعضها لا يستعمل الا في المعنى المقترن وان
المعنى الغير المقترن اصل مرفوض كما ان اطراد الاول عارض لازم وثانيا انه
علماء البيان قالوا ان المسند وان كان مشتقا لا يفيد التقييد باحد الازمنة وعلى هذا التقييد
يصير مآل كلامهم ان الاسم المشتق اذا كان مسندا لا يفيد التقييد باعتبار المعنى الذي
لم يستعمل فيه اصلا وان كان مفيدا له دائما باعتبار المعنى الذي ما يستعمل فيه وهذا
كلام يشبه اللغو ثم لا ادري ما الوجه عند المحقق قده في عدم انتقاض التعريفين

بالاسمين اذا كانا بمعنى الماضي ولم يعملوا عمل النصب فظهر ان غاية ما يدل عليه كلمات
النحاة هو استعمالها في احد الازمنة وينضم اليه ان الاصل فيه الحقيقة فيثبت به الحقيقة
العرفية وهذا على تقدير كونه تاما كما يتم في زمان الحال كما سبق اليه الاشارة ونقلناه
من حاشية الفاضل الجلبي اذ يمكن فيه دعوى التبادر مع تطرق المنع اليها اذ هي
بالنسبة الى الدوام واما في الزمانين الاخرين فلعل هذه الدعوى فيهما في غاية البعد وانظر
ما قاله الشيخ المحقق تماما من عدم دلالة المشتق على اكثر من الثبوت كما مر وانما
يستفاد احد الازمنة من امر آخر ثم انه ما ادعاه المحشي الفاضل من جواز مغايرة
مذهب العربية للاصول لا يخلو من غرابة لان الاصوليين يستدلون على الحقيقة
في هذا المقام بكلام اهل العربية ومقتضاه عدم الفرق والمغايرة ولولا ذلك لا
ان يقال ما يفهم من اللفظ عند فهم ما وضع له داخل عند الاصولي في الموضوع
له وان كان ذلك خارجا عنه عند غيره فيجوز للاصولي دعوى كون المشتق حقيقة
في الحال وان كان معتبرا في القيدية عند اهل العربية لا الجزئية وذلك لان مقصد
الاصولي هو ان حكما من الاحكام اذا تعلق بالمشتق فانما يتعلق بالمتلبس بالمبدا
في الزمان الحاضر لان هذا هو المفهوم منه عند تجرده عن القراين فيكون
الموقوف عليهم في قول القائل وقفت هذا على سكان مكة الساكنين في زمان
النطق سواء اعتبر الزمان جزءا او قيدا اذ يتبادر الى الذهن ارادة المتكلم
لهذا المعنى هذا الكلام في المعنى الاول واما المعنى الثاني فليس فيه نقض
لتعذر اصلاه قوله ره وقال صاحب الكوكب الدري الخ اقول لعله اراد
توهم اسم الفاعل يعمل بمعنى الاستقبال او ضارب غدا اسم فاعل فانهم اطلقوا
على الضارب اسم فاعل والاصل في الاطلاق الحقيقة فلو لم يكن من لم يضرب
وسيضرب بمعنى حقيقيا للضارب لم يكن اسم فاعل حقيقة والجواب

ان

ان هذا الاصل قد عدل عنه لمانع وهو الاجماع على انه في المستقبل مجاز وسيجيء
ما له تعلق بهذا الكلام ان شاء الله قوله واما بعد زوال المبدا الخ اقول كون
المشتق حقيقة او مجازا فيما انقضى عنه المبدا يتصور على وجوه الاول
ان يراد باللفظ ذات كانت متصفة قبل زمان النطق بالمبدا فانقضى و
زال عنها وهو لان لا تكون متصفة قبل زمانا به على ان يكون الزمان ايضا مدلولا
كالحدث فمن يقول بكونه حقيقة ح يشكل عليه الامر في التعبير فلا بد له
من ارتكاب بعض التكلفات المذكورة والثاني ان يراد به ما ذكر من غير دلالة
اللفظ على الزمان ويكون ثبوت المبدا قبل زمان وقوع النسبة الحكمية علاقة
للتجوز كقول القائل شربت خمرا ويريد خلا كان قبل زمان الشرب خمرا فكان
الخمر مستعملا في الخل باعتبار الكون وليس الزمان مدلولا لها لا حقيقة ولا مجازا
كذلك قول القائل هذه مثمرة مشيرا الى شجرة كانت مثمرة قبل هذا ليس
فيه ما يدل على زمان الاثمار لا حقيقة ولا مجازا والثالث ان يراد به ما
ثبت له المبدا اي خرج من القوة الى الفعل في ظرف الواقع من دون
اعتبار تقدم وحدوث وطريان عدم بعد الوجود او استمرار الى حين النطق
وهذا معنى مشترك بين الماضي والحال لانه في كل منهما قد خرج مبدا
الاشتقاق الممكن في نفسه الى الوجود واتصف موصوفه وموضوعه به
قديما كان ذلك المبدا او حادثا باقيا كان او زائلا ولا اعني بالمشترك الزمان بل مفهوم
فعلنا الثبوت في الجملة اذا عرفت هذه فاعلم ان الذي يقتضيه دقيق النظر ان
يكون نظر الاصوليين في دعواهم على كون المشتق حقيقة في الحال الى المعنى الثاني
من معنييه لانه بيننا اي حال التلبس لا حال النطق وعلى عدم كونه حقيقة
في المستقبل الى معنييه المتقدمين وفي خلافهم في الماضي الى الاول و

والاخير قد صرح بعضهم ممن يقول بكونه حقيقة في الماضي بالمعنى الاخير
كما سيجيء انشاء الله قوله او لها باقيا مطلقا اي سواء امكن بقاؤه ام لا
وظاهر هذه العبارة كالاكثر يدل على ان النزاع في المشتق مطلقا اي سواء
كان بمعنى الحدوث كالضارب ونحوه او بمعنى الثبوت كالمؤمن والكافر وخصه
البعض بالاول وسيجيء الكلام انشاء الله عليه والقول بالمجازية مذهب اكثر
الاشاعرة اقول بعد الاتفاق على كون المشتق حقيقة في الحال سواء اريد بها حال
النطق او حال التلبس يكون اطلاقه باعتبار الماضي باي معنى كان من المعاني الثلثة
دايرا بين الحقيقة والمجاز والمشهور بينهم في مثلها الحكم بالتجوز لكونه خيرا من
الاشتراك وقد تصدى بعض من يقول بكونه حقيقة في الماضي للجواب عن هذا
وزعم ان المشتق لم يستعمل بمعنى الماضي وانما استعمل في المعنى الثالث المشترك
بين الماضي والحال وتستفاد خصوصية الحال من امر اخرى وهكذا شان
كل لفظ موضوع للعام اذا استعمل في الخاص وكان مع ذلك حقيقة لا مجازا بانه
اقول لعل موارد الاستعمال وبعض عبارات القوم لا تساعد هذا الزعم و
استدل بعض افاضل الاشاعرة على كونه مجازا بانه اذا كان جسم ابيض فصار
اسود فلا شك انه يصدق عليه انه اسود حقيقة وكان معنى لفظ الاسود
وهو المفهوم الكلي النا عت للجسم متحدا مع الجسم في الوجود ولا شك ايضا
ان مفهوم لفظ الابيض الذي كان متحدا مع الجسم في الوجود قد انعدم عن هذا الجسم
ولم يكن في هذا الوقت موجودا بوجود الجسم والا لاجتمع الضدان واذا انعدم
مفهوم الابيض عن الجسم فاطلاق لفظ الابيض عليه اطلاق على غير الموضوع
له لان لفظ الابيض لم يوضع لذات الجسم بل للمفهوم الذي كان الجسم من افراده
وكان موجودا بوجوده فحين انعدم هذا المفهوم من الجسم وزالت العلاقة

التي بين الجسم وبين الابيض وهو كونه محمولا عليه متحدا معه في الوجود ولم يبق
الجسم من افراده كان اطلاق اللفظ عليه مجازا وايضا قد علمت ان اللفظ الموضوع
للعام المستعمل في الخاص انما كان حقيقة اذا كان مستعملا حقيقة في ذلك المفهوم العام
والخصوصية مستفادة من امور اخرى فاذا زال المعنى الموضوع له فكان استعمالا في غير
الموضوع له وقال في الحاشية والتفرقة بين زوال المعنى بطريان الضد الوجودي
وبين غيره بان الاول مجاز اتفاقا دون الثاني مع انه تحكم ومخالف لكلام الشارح
حيث اورد الحلو والحامض ولم يبنا كلامهم في تحرير المسئلة في المشهور ينفع
بعد ان الدليل المذكور في هذه الصورة ايضا غاية الامر انه يبدل الضد بالنقيض
فتامل اقول تستفاد من هذا الكلام ان النزاع ليس مختصا بما اذا لم يطرأ على المحل وصف
وجودي يناقض الاول او يضاده ولا بالذي هو بمعنى الحدوث ولا في دلالة المشتق
على احد الازمنة وكذا يظهر منه ان المعنى الحقيقي الذي يقول به المشترط ليس هو
المعنى العام الشامل للحال والماضي اي ذات حصل له البياض مثلا وخرج من القوة
الى الفعل سواء بقي وزال وانما لم ذلك لان هذا المعنى لم يزل بزوال البياض بل هو
يتحقق حين تحقق السواد ايضا ولهذا قيل على القائل بكون المشتق حقيقة في المعنى
العام انه لا يلزم ذلك ان يكون اطلاق الاسود والابيض على الجسم بعدما حصل له
الوصفان على التعاقب حقيقة فتامل وقال ايضا في موضع اخر انا لا نفهم من صيغة الضارب
مثلا الزمان اصلا على ان يكون داخلا في مسمى اللفظ بل معناه على ما نص ائمة اللغة
ليس الا الحدث والذات المبهمة والنسبة اليها ثم قال ان المشترط البقاء انما يقول
بعدم صحة الاطلاق حقيقة مع الانقضاء لان تحقق المعنى شرط حين الاطلاق
كالجالس بعينها فلا يتفق هذا مما بعد انقلابه الى الهواء انتهى ولا يتوهم من هذا
الكلام ان هذا الفاضل يقول بان معنى المشتق هو الذات المبهمة المنسوبة الى

اذ لم يدع احد دلالة الالفاظ
وما شاكله على الحدوث
ولا على احد الازمنة صح

الحدث في زمان الحال وهو زمان الاطلاق على انه يكون الزمان داخلا في الموضوع له
لانه صرح بعدم دلالة المشتق على الزمان اصلا وانما مقصوده ان المشتق
اذا وقع محكوما به فشرط كونه حقيقة هو وجود المبدأ في زمان صدق النسبة
الحكمية وهو في مثل قولنا زيد قائم عبارة عن زمان مشتمل على مجموع الازمنة منها
زمان النطق والاطلاق وفهم هذا الزمان من دلالة العقل لا اللفظ كما تقدمت
الاشارة اليه نعم زمان النطق لا بد ان يكون ظرفا للنسبة الخبرية والنسبة التقييدية
اعني ثبوت المبدأ المفروضة واما الزمانان الاخران فيهما لعدم لحوق الاولوية
والترجيح كما نقلناه من المحقق الرضي قوله ره بانها حقيقة مطلقا هذا هو
المشهور بين المعتزلة والامامية ونسبه الفاضل الجلبي في حاشية المطول
الى الشيخ عبد القاهر وقد عرفت انه يكيد دلالة الاسم على الزمان وعدمه
من كونه حقيقة في الماضي هو كونه حقيقة في القدر المشترك على ما سبق
واما غيره فلا يابى كلامه عن الحمل على دلالته على الماضي كدلالة الفعل عليه
واستدلوا عليه بدلائل منها ما ذكره التحرير شيخنا بهاء الملة في الزبدة قال وصرح
الاستعمال في الثلثة والاصل الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق والفاضل التبريزي
الجواد بعد ما حكم بان هذا الدليل هو المعتمد قال في شرحه ان المشتق قد
استعمل فيمن كان متلبسا بالمشتق منه وفيمن انقضى منه ذلك وفيمن سيفعل
واطلق على كل واحد منها والاصل في الاطلاق الحقيقة لكن هذا الاصل
قد تخلف عنه اطلاقه على من سيفعل لمانع وهو مجازيته فيبقى الاصل محكما
به فيما عداه اعني فيمن انقضى منه ومن كان متلبسا به فيكون المشتق حقيقة في كل
منهما وما استدل به الخصم على مجازيته مردود فيبقى الاصل سالما اقول ظ
المتن وصريح الشرح هو اطلاق المشتق على الماضي والحال كاطلاقه على المستقبل

بعني ارادة كل منهما من حيث الخصوصية من اللفظ واستعماله فيه لا في القدر المشترك بين
الماضي والحال تارة وفي المستقبل من حيث الخصوصية اخرى فيرد عليه ما اشرنا اليه وهو ان
على هذا يلزم القول بالاشتراك والمجاز حيث منه لانا نحن نستدل هكذا المشتق قد استعمل
في كل واحد من الثلثة والمستقبل بازدواجا واستعماله في الاخيرين ان كان من حيث الخصوصية
يلزم الاشتراك او المجاز وان كان في القدر المشترك فلا يلزم واحد منهما والحمل على الحقيقة
الواحدة اولى منهما فثبت المط وهو كونه حقيقة في الماضي لانا نقول اولا ان كلامنا مع من يقول
بكونه حقيقة في كل منهما بخصوصه وثانيا ان هذا اثبات اللغة بالقياس اذ لا نعلم ان المشتق
هل استعمل في القدر المشترك ام لا فانما يثبت بل ان علم من هذا الدليل ولهذا لا يجوز ان يقول
احد انه قد استعمل في المستقبل كما استعمل في غيره فليكن المعنى الموضوع له هو القدر المشترك
بين الازمنة اي ما امكن ان يعرضه المبدأ في احد الازمنة لئلا يلزم الاشتراك ولا المجاز
اصلا وبالجملة لا بد اولا من العلم بالاستعمال ثم ترجيح الحقيقة الواحدة او المجاز على غيرهما
ولا يجوز اثبات الاستعمال بالدليل ومنها ما ذكره الشيخ التحرير ره ايضا تبعا للعلامة
وهو ان معنى المشتق من حصل له المشتق منه سواء انقضى منه او كان متلبسا به فيكون
حقيقة لا يقال لو كان موضوعا لمن حصل له لكان اطلاقه على المتلبس به بالفعل مجازا لان من حصل
له ظاهر في الماضي لانا نقول ان المراد به من صدر منه المشتق منه اعني المعنى المشترك
بين الماضي والحال هكذا افاده الشيخ الفاضل في شرح الزبدة اقول هذا الكلام انما
يتم بعد تسليم مقدمتين الاولى ان استعمال المشتق في هذا المعنى بطريق الحقيقة وهو
كما قيل اول النزاع والثانية عدم استعماله في المتلبس بالمبدأ حال النطق او التلبس وفي
من حصل له في الزمان الماضي بخصوصهما لئلا يلزم الاشتراك او المجاز وكلتاهما في محل
المنع بل اقول قد نقل غير واحد من الاصوليين الاجماع على كونه حقيقة باعتبار
الحال فاذا كان حقيقة في القدر المشترك يلزم محذور الاشتراك قال الشيخ المتقدم ره

اطلاقه على من انقضى منه على
معناه الموضوع له فيكون صح

ولا يخفى ان للخصم ان يمنع كونه موضوعا لمن يصدر منه في الحال انتهى لذلك ليكون اطلاقه
على من مضى منه حقيقة بل يقول انه موضوع لمن يصدر منه في الحال انتهى وقد ظهر لك
مما نقلناه ان مدلول الدليل الاول على ما ذكر هو كون المشتق حقيقة في كل من الماضي والحال
وان مدلول هذا الدليل هو كونه حقيقة في المعنى المشترك مع ان المطلوب ليس الا امرا واحدا
يستدل عليه بالادلة المتعددة ومما يدل على كون المطلوب هو الاول التمسك بقول اهل اللغة
لان الظاهر من قولهم في التمثيل للماضي والحال والاستقبال بمثل ضارب امس وغدا والان هو ان
كل واحد من الازمنة هو المستعمل فيه المراد للمتكلم وايضا انتقاض التعريفين انما يكون
يتصور مع دلالة المشتق على احد الازمنة كدلالة الفعل واذا كان مدلوله المعنى المشترك
الذي لا يؤخذ فيه زمان اصلا فلا انتقاض به قطعا وقد يتوهم ان القدر المشترك بين
الماضي والحال الذي عبر عنه بمن ثبت له الضرب هو الزمان المشتمل على الزمانين وهذا
توهم فاسد اذ لا دلالة للمشتق على مثل هذا الزمان ولم يدعه احد بل المراد بالقدر المشترك
كما اشرنا اليه هو الثبوت المعروض والخروج من القوة الى الفعل لا بشرط طريان العدم عليه ولا بشرط
البقاء الى الحال قوله ره وثانيها انه لو كان مما يمكن بقاؤه الخ اقول الذي ظهر لي هو ان القول بهذا
التفصيل والتخصيص كغيره من التخصيصات في الدعوى كما سيجيء الاشارة اليه قول حادث
قد التزم به البعض فرارا من الالزام وعجزا عن جواب خصمه ثم اختاره جماعة والمشهور فقد
قوى ان منشأ ذلك ان النافي لاشتراط البقاء لما استدل على مذهبه بانه لو كان بقاء المبدأ
شرطا لزم ان لا يصدق المشتق من المصادر السيالة الغير القارة الاجزاء كالمخبر والمتكلم
على احد حقيقة والتالي باطل اجماعا اما الملازمة فلان مثل هذه الاحداث تنقضي اجزاؤها
شيئا فشيئا فهو قبل حصول اجزائه غير متحقق وبعدها منقض فصدق المشتق منها حقيقة
مع عدم المشتق منه دليل على عدم الاشتراط اجيب بانا نخصص الدعوى فنجعل البقاء
شرطا ان كان ممكنا كالقيام والقعود والا فلا قال العلامة ره في النهاية الفرق

بين

بين ممكن الثبوت وغيره منفي بالاجماع انتهى والجواب الصواب هو ان المعتبر في
الصدق حقيقة هو التلبس العرفي اذ هو المصحح للاطلاق حقيقة وهو في
السيال يتحقق بوجود جزء منه في المحل وينعدم بانعدام جميع الاجزاء لا مطلقا
بل في زمان معتد به والا فبجزء جزء من الخبر متكلم مخبر حقيقة وان سكت في
اثنائه مثلا وليس كذلك اذا سكت في آنات كثيرة ولهذا يكون المضارع المشتق
من السيال مفيدا لمباشرة الفاعل له في الحال اي في اجزاء من الماضي والمستقبل
متصلة لا يتخللها فصل يعتد به عرفا كما له قوله وذكره الرازي الخ اقول هذا التخصيص
ايضا كالاول مع انه لم يكن مذكورا ايضا عند تحرير المسألة كما نقلناه من الفاضل
الباغنوي وقال الفاضل الشيخ جواد ان هذا التخصيص ليس في المحصول وانما
هو في اختصاره للتبريزي والباعث عليه هو ان المشترط لما استدل على مذهبه
بان الاتفاق حاصل منا ومنكم على امتناع اطلاق النائم على اليقظان والحلو على الحامض
والابيض على الاسود وغيرها بناء باعتبار النوم المتقدم وغيره وايضا لو كان حقيقة لزم ان
يكون اكابر الصحابة كفارا حقيقة لكفر تقدم اجيب عن الثاني بانكم ان اردتم انه
لا يجوز مطلقا فممنوع بل هو اول البحث وان اردتم انه لا يجوز شرعا فمسلم لكن
المنع الشرعي لا ينافي جواز الاطلاق بحسب اللغة قيل فيه نظر فانه على هذا يلزم
ان يكون الاتصاف بالمتقابلين معا حقيقة فيكون مؤمنا وكافرا معا باعتبار سبق احدهما
فان قيل لا امتناع في ذلك مع سبق احدهما انما الممتنع اذا اتحد الزمان قلنا الكلام
في اللغة وبطلانه فيها معلوم قطعا وقد تناقش في البطلان لغة مع اختلاف الزمان
اقول على القول بان المشتق حقيقة فيمن حصل له المبدأ في الجملة ان المؤمن مشتق
ايضا كالكافر فاذا كان الثاني حقيقة فيمن حصل له الكفر في الجملة كان الاول
حقيقة فيمن حصل له الايمان في الجملة لا من حصل له الايمان في الحال فعلى هذا لا اختلاف

في مفهومي المشتقين باعتبار اختلاف الزمان المعتبر فيهما فيلزم ان يكون اطلاقهما
معا حقيقة لغة وكذا اطلاق الحلو والحامض والعبد والحر باعتبار سبق احد
المتقابلين وتأخر الآخر والحاصل عدم مساعدة اللغة والعرف بذلك ثم اجيب بتخصيص
الدعوى بما اذا لم يطرأ على المحل وصف وجودي يناقض الاول بان يستحيل
اجتماعهما وارتفاعهما عن موضعهما فقط كالسواد والبياض وعلى هذا يكون الاطلاق
الا فمجازا عند طريان ضده وهو الايمان وفاقا فيكون خارجا عن محل
النزاع اقول قال الاسنوي في شرح المنهاج ان الامام في المنتخب والمحصول
قد رد على الخصوم في اخر المسألة بانه لا يصح ان يقال لليقظان انه نائم اعتبارا
بالنوم السابق وتابعه عليه صاحب الحاصل والتحصيل وغيرهما وصرح به
الآمدي فقال لا يجوز تسمية القاعد قائما للقيام السابق لاجماع المسلمين مع
اهل اللسان اقول الرد انما يصح مع تعميم الدعوى اذ لا معنى للرد على من لا ينازع
له في كون اليقظان نائما مجازا بانه مجاز اتفاقا فان قلت قولهم بالمجازية
في مثل اليقظان والنائم لا ريب فيه فما معنى الرد عليهم بدعوى المجازية قلت
حاصله ان الدعوى الكلية اي كون المشتق حقيقة مطلقا مع انقضاء المبدأ منافية
لما اتفقتم عليه من ان اطلاق اليقظان على النائم مجاز فهذه الدعوى اما غفلة
او تغافل ويمكن ان يكون مقصود الامام من هذا الكلام بيان دليل على الاشتراط
لا الرد والالزام وحاصله انا استقرينا الجزئيات كالامثلة المتقدمة فوجدنا
الاطلاق حقيقة مع البقاء ومجازا مع الانقضاء فالحقنا ما عداها من موضع النزاع
بها الحاقا بالاعم الاغلب وفيه منع ظاهر اذ لا نسلم غلبة ما طرأ عليه الضد او
النقيض على غيره وهناك تخصيص اخر لم يشر اليه المص وقد تمت الاشارة
اليه وهو تخصيص الدعوى بالمشتق بمعنى الحدوث لا الثبوت وقد ادعاه

كالحركة والسكون على تقدير كونه وجوديا او بضاده وان يستحيل اجتماعهما

الفاضل

الفاضل التفتازاني في شرح الشرح والذي عول عليه ايضا هو الفرار من الالزام
والعجز عن الجواب وذلك ان النافي لما اورد على المشترط انه يلزم على قولكم ان لا يكون
صدق المؤمن على النائم مجازا اذ لا تصديق في حال النوم فلا ايمان اجاب بتخصيص
الدعوى والحق في الجواب ان الايمان ليس هو الصورة التصديقية الحاصلة في القوة
المدركة بل هو ما يبقى حاصلا للنفس سواء كان في المدركة او في الخزانة وقد قيل
في هذا المقام ان التصديق بدون تصور لطرفيه ووقوع الايقاع والانتزاع
على النسبة ممتنع ووجود ذلك حال النوم والغفلة بعيد جدا اقول نعم لا بد في
حدوث التصديق مما قلت ثم يبقى ببقاء صورة الاطراف وصورة النسبة الواقعة
في خزانة النفس التي صدر منها الايقاع والانتزاع في غير حال النوم والغفلة
ووجود ذلك في الحالين غير بعيد بل قريب جدا قوله ره وفي تمهيد الاصول
الخ اقول قال الاسنوي في شرح المنهاج ان محل الخلاف ما اذا كان المشتق محكوما به
اما اذا كان متعلق الحكم كقولك السارق تقطع يده فحقيقة مطلقا قال القرافي
لو كان مجازا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين والزاني والزانية والسارق والسارقة
ونحوها مجازات باعتبار من اتصف بهذه الصفات في زماننا لانه مستقبل باعتبار
زمن الخطاب عند نزول الاية وعلى هذا التقدير يسقط الاستدلال بهذه النصوص
اذ الاصل عدم التجوز ولا قائل بهذا وقال الشيخ الجاربردي وقد يفهم من كلامهم
ان النزاع في المشتق الذي لا يكون محكوما عليه قالوا ولو لم يكن كذلك لامتنع الاستدلال
بالنصوص السابقة في زماننا بالنسبة الى من لم يكن سارقا حال الاطلاق وهو باطل
بل المعتبر اتصافه باحد الازمنة الثلثة انتهى اقول لا اعرف لهذا التخصيص وجها
وجيها وفي كلام الشارحين مواضع للنظر الاول انه لا بد من ان يراد بمتعلق الحكم
او المحكوم عليه معنى شاملا لنحو المشركين في قوله تعالى اقتلوا المشركين غير شامل

او غيرها الواقعة

لمثل قولهم عليهم لا يتوضأ الرجل تحت الاشجار المثمرة وقول الواقف وقفت هذا
على حفاظ القرآن او حفاظ القرآن وقفت هذا عليهم وقول الناذر لله على ان اعطى سكان
مكة كذا وكذا لكون غير الاول من موارد الخلاف فى بل من دخوله تحت المحكوم به
وخروجه عن المحكوم عليه ولعلك لا تجد مثل هذا المعنى والثانى انه قد له حقيقة
مطلقا يدل بظاهره ان المشتق حقيقة يكون حقيقة فى كل واحد من الازمنة
الثلثة ويمكن ان يكون مراده انه موضوع للمعنى الشامل لها وهو الملابس
للمبدء فى الجملة سواء كان فى الحال او غيرها فاذا استعمل فى كل واحد من الازمنة
فقد استعمل فى المعنى العام حقيقة ويستفاد الخصوصية من امر اخر وهذا هو الظاهر
من الشيخ جوادرة وانت تعلم ان القول بان وضع اللفظ يختلف باختلاف النسبة
فيكون موضوعا للمعنى اذا كان محكوما عليه ولمعنى اخر اذا كان محكوما به بعيد
ولا يحضرني له نظير الثالث قوله لو كان مجازا الخ يريد به انه لو لم يكن حقيقة فى
المعنى العام ولم يكن استعماله فى المستقبل باعتبار تحقق العام فيه بل استعمل فيه
من حيث الخصوصية وكان استعماله مجازيا لكان قوله تعالى اقتلوا المشركين
الى اخر الدليل فحاصل الدليل على كونه حقيقة انه لو لم يكن موضوعا له
للمعنى العام لما جاز من الفقيه الاستدلال والتالى باطل ولا يخفى فساده لانه يتوجه
بان يقال ان مقصوده ان العلماء فى كل الاعصار يستدلون باية السرقة والزنى
على القطع والجلد وهم من اهل اللسان فلولا انهم فهموا من السارق والزانى ما يشمل
المتصف حال التلبس بها وبعده فى زمان المستقبل بالنسبة الى زمن الخطاب
لما جاز لهم ذلك الاستدلال لان للخصم ان يقول انهما موضوعان لمن تلبس بها من
زمن الخطاب الى زمن نزولها فاطلاقهما على المتلبس فى زماننا يكون مجازا والاصل عدمه
فلما استدلوا بهما علم ان المشتقين ونظايرهما حقايق فيما قلناه والجواب على ان

ماقلت

بما قلت
يلزم الاشتراك بين المتلبس بالمبدء من النطق وبين المعنى العام والمجاز خير منه وان
يكون كون المشتق محكوما عليه قرينة لاحد معنيى المشترك ليس اولى من ان
يكون قرينة للتجوز فيمكن ان يكون بناء الاستدلال على المجاز لوجود القرينة
على انا نقول لعل الاستدلال بامثال هذه الايات كالاستدلال بخطابات المشافهة
وحاصله اثبات الحكم لمن فى زمن الخطاب ثم اثبات الحكم لمن بعده بالاجماع على تساوى
حكمها الا ما اخرجه الدليل ثم لا يخفى ان هذا القول من القرافى مبنى على ما
نقلناه من مذهبه فى المشتق من كتاب جمع الجوامع وتوضيح ما فيه وجميع ما
قلناه مبنى على ان يكون شارح المنهاج ما هو الظاهر من كلام الشيخ جوادرة ويعلم
منه الحال على تقدير حمله على ظاهره ومن الغريب انه قال ومن فوايد الخلاف فى
صحة الاحتجاج على جواز الرجوع للبايع اذا مات المشترى قبل وفاء الثمن من
قوله صلى الله عليه وآله ايما رجل مات او افلس فصاحب المتاع احق بمتاعه
فان قلنا انه صاحب حقيقة باعتبار ما مضى رجع فيه لانه حجة تحته وان قلنا
انه مجاز فلا ويتعين الحمل على المستعير انتهى اقول اليس صاحب المتاع محكوما
عليه فى هذا الخبر فكيف يجوز ان يكون حكمه من فوايد الخلاف فى الذى لا يكون الا
فى المحكوم به فتدبر ومما يلزم على هذا القائل كون اكابر الصحابة ناسقين بل
مشركين حقيقة اذا كانا محكوما عليهما باعتبار سبق الوصفين منهم ولعله لم يرض
به وبالجملة حال هذا التخصيص ادون من اخواته قوله رة والحق ان الاطلاق
المشتق الخ اعلم ان الشرط التى ذكرها المصنف رة لم اظفر بها فى كلام غيره والظاهر
عندى عروض اشتباه له فى المبحث وخلط بين من يطلق عليه المشتق باعتبار الملكة
والصناعة وبين من يطلق عليه باعتبار تلبسه بالمعنى ومبادى الاشتقاق من الاحداث
بيان ذلك ان قولنا الكاتب والخياط والنجار وامثالها تطلق تارة على من ذا له

مقصود ح

تلك الاعمال واتخذها شغله الى ان صارت صنعة وحرفة له وتطلق تارة اخرى
على من حصلت له الملكة من دون اعتبار الصنعة والاشتغال وتطلق ايضا على من
يزاول تلك الافعال ولو مرة واحدة من دون اعتبار كونها حرفة لمن تطلق عليه
وكونه ذا ملكة فيها ولسان على ان الخياطة والكتابة وغيرهما من المبادي
المشتقات موضوعة لغة للملكة او الحرفة ولا يهمنا ايضا البحث عنه اذ يكفينا تحقق
الاطلاقات الثلثة وصدق قولنا هذا خياط وذاك كاتب مثلا بمعنى ذي الحرفة
او الملكة مشيرا الى ذي صنعة الخياطة والكتابة او ملكتهما وكذب سلبهما و
ان اتصف الموضوع باضداد الخياطة والكتابة بالمعنى المصدري او نقايضهما
وصدق هذا ليس خياطا وذاك كاتبا بالمعنى السابق مشيرا الى غير ذي الحرفة
او الملكة وكذب ايجابهما سواء لم يكن المشار اليه ذا الحرفة او الملكة اصلا او كان
ولكن زالت عنه ونسي العلم او اعرض عن الحرفة وترك الاشتغال بها متوكلا
به سواء اشتغل بحرفة اخرى ام لا وتصدق هذه السالبة اذا خاط المعرض اتفاقا
او تجشم الناسي الفعل اذا عرفت هذا فنقول ان صدق الموجبة وكذب
السالبة على التقدير الاول لا يستلزم [illegible] ما عقلا ولا لغة لكثرة صدور الخياطة
والكتابة من موضوع القضيتين بل يصدق الخياط على من اتخذ الخياطة شغله
في اول زمان الاتخاذ ولو فرض حصول ملكة الخياطة من غير مزاولة و
ممارسة لصدق ايضا هذا خياط اي ذو ملكة وعلم بها نعم جرت العادة بممارسة
اهل الصنايع لصنايعهم واشتغالهم بها اكثر من اشتغالهم بغيرها وكذا جرت
العادة بحصول الملكات بكثرة المزاولة فظهر انه لا نزاع في الاطلاقين الاولين
مع عدم اتصاف ما يصدق عليه المشتق بالمبادي التي هي الاحداث بل النزاع فيهما انما
هو مع اتصاف الذات بالصنعة والملكة وعدمه والاعراض والترك ينافي

الاول

الاول وزوال الملكة ينافي الثاني وكثرة الاتصاف بالفعل في المصدرية امر عادي لا دخل له
في صدق المشتق فيصدق حقيقة مع وجود الصنعة والملكة عند الكل وان عدم المبدا
بالمعنى المصدري ويصدق ايضا مع عدمها باعتبار الوجود السابق حقيقة عند جماعة ومجازا
عند اخرين سواء وجدت الفعل المصدرية ام لا واما النزاع مع عدم اتصاف الذات بالمعنى الحدثي
والاتصاف به في الاطلاق الاخير فنقول ان من يقول بكونه حقيقة مع عدم الاتصاف
لا يشترط الكثرة في الاتصاف ولا عدم الاعراض والرغبة ومن يقول بالمجازية يقول به
وان كان الاتصاف كثيرا ولم يكن هناك اعراض ورغبة فالجسم اذا اسود في آن ولحظة ثم
ابيض مدة بقائه وكذا الشجرة ان اثمرت سنة ولم تثمر سنين كثيرة فاطلاق الاسود
والمثمرة حقيقة عند الاول ومجاز عند الثاني في حال البياض وعدم وجود الثمرة وكذا
اذا كان زمان وجود السواد والاثمار اطول من زمان عدمهما ثم انه قد سبق ما يظهر
منه ان القول بالتجوز مع حدوث الضد او النقيض ونافي وانه تعميم محل النزاع
غفلة او تغافل فلا تغفل فان قلت يمكن ان يكون نظر المصرح فيما ذكره من الاشتراط
الى مثل ما ذكرته في الجواب الحقيقي عن استدلال النافي بما يشتق من المصادر السيالة و
ذلك لان حاصل استدلاله هو ان اهل العرف يطلقون المشتق في زمان عدم التلبس بمبدأ
الاشتقاق من دون نصب القرينة اذا كان ذلك العدم مضمحلا في جنب الوجود كاضمحلال
زمان الاول في جنب زمان الثاني ولم يكن الموصوف تاركا معرضا لان الاعراض مظنة
لاستمرار زمان العدم وطوله فلا يكون خلط واشتباه لاشتراك اللفظ كما زعمت قلت
ان اهل العرف يطلقون المشتق حقيقة في زمان عدم التلبس اذا كان متخللا بين زماني
الوجود من الانات الماضوية والمستقبلة ويجعلون ذلك بمنزلة العدم او في حكم
زمان الوجود لقلته ولعدم الاعراض بل مع عدم ارادة التلبس بعد العدم ايضا فيكون بمعنى
الزمان المركب من الانات الماضية والمستقبلة التي هي ظرف الوجود مع هذا الزمان

المتخلل ظرفا للتلبس عندهم فان اطلاق المشتق الا على المتلبس بالمبدا واين هذا من اطلاق
المشتق على الشيء حقيقة باعتبار التلبس في الماضي وهذا هو محل النزاع وبالجملة نحن نسلم
ان الاطلاق من اهل اللغة والعرف حقيقة مع عدم التلبس بالمبدا المصدري مع المادة ذي الملكة
او الحرفة من المشتق او جعل زمان العدم في حكم زمان الوجود واما غير هاتين الصورتين
فلا نسلم كون الاطلاق حقيقة فيه وذلك كالاطلاق في اول اوان الترك مع عدم توقع
التلبس ثانيا واما مع التوقع فيصير كما قلناه متخللا بين الزمانين وقد عرفت حاله
وهذا الذي قلناه ظاهر فيما يوجد في آن ويستمر زمانا ثم ينعدم فيوجد مثله بلا مهلة
واما السيالات فاعلم ان من الاشيا ما يوجد كل جزء منه في جزء من الزمان ويوجد الكل
في الكل فلا تصح حقيقة الحكم على المجموع بالوجود في جزء جزء من الزمان حتى الجزء الاخير
لان الموجود فيه ايضا ليس الا الجزء الاخير من الشيء ولكن اهل العرف يتسامحون
ويحكمون عليه بالوجود من اول اوان اخذه في الخروج الى الفعل الى اخره فاذا المتلبس
بجزء منه متلبس به حقيقة عندهم بل غير المتلبس ايضا كذلك اذا كانت مدة العدم قليلة وانما
يتحقق عدم التلبس عندهم بعد تمامه وخروجه باجمعه الى الفعل والاطلاق الذي هو محل
النزاع يتصور في زمان هذا العدم لا فيما بين من زمان الوجود قوله ره لانهم يطلقون الخ
اقول لا يخفى ما فيه بعد الاحاطة بما ذكرناه لانا لا نسلم اطلاق تلك المشتقات على
غير ذوي الملكات والصنايع من دون نصب القرينة عند عدم الاتصاف بالمعاني المصدرية
الحدثية وان كانت مدة ذلك العدم قليلة ولم يكن من يطلق عليه معرضا ولا ساهيا
عند طريان الضد او النقيض واما اطلاقها عليها مع طريان ضد المعاني المصدرية او نقيضها
فليس موضع النزاع قوله ره والقول بان الالفاظ المذكورة الخ اقول لم يدع احد
ولا يجوز ادعاء ان جميع المبادي الموضوعة للملكات ولا احتياج لمن يقول بالتجوز
الى هذه الدعوى الباطلة كما ظهر لك ثم انه لا يابى الطبع عن الوضع لو فرض ان العرب

وضع

وضع تلك المبادي للملكات كما انه لا يابى عن استعمال الكاتب والخياط والقاري على ذوي
الملكات كما انه لا يابى عن استعمال الكاتب والخياط والقاري على ذوي الملكات والصنايع سواء
كان استعماله حقيقيا او مجازيا والحاصل ان العقل والوجدان والذوق ليس لها مدخل
في الاوضاع والحقيقة والمجاز قوله ره وقال الشارح الرضي اقول لا يظهر حقيقة
الحال الا بنقل ما قاله هذا المحقق لان المصنف ره قد اقتصر اقتصارا مخلا قال ره في مبحث
الموصولات ان اصل الضارب والمضروب الذي ضرب والذي ضرب فكرهوا دخول اللام
الاسمية المشابهة للحرفية على صورة الفعل فصيروا الفعل المبني للفاعل في صورة
اسم الفاعل والمبني للمفعول في صورة اسم المفعول ويكون هذه الصلة فعلا في
صورة الاسم ولو كانت اسم فاعل او مفعول حقيقة لم يعمل بمعنى الماضي كالمجرد
عن اللام وقال في مبحث اسم الفاعل فان دخل اللام استوى الجميع يعني يعمل بمعنى
الماضي وغيره وقال المازني وابو علي ان اسم الفاعل ذا اللام لا يعمل الا اذا كان ماضيا
نحو الضارب زيدا امس عمرو ولم يوجد في كلامهم عاملا الا بمعنى المضي فتوسل
الى اعماله بمعناه باللام وان لم يكن مع اللام اسم فاعل في الحقيقة بل هو فعل في صورة
الاسم كما تقدم ذكره ونقل ابن الدهان ذلك عن سيبويه بذلك بل قال الضارب (في المصرح سيبويه)
زيدا بمعنى ضرب ويحتمل تفسيره بذلك انه اذا عمل بمعنى الماضي فالاولى
جواز عمله بمعنى الحال والاستقبال ثم قال وانما عمل ذو اللام مطلقا اي بمعنى
الماضي وغيره لكونه في الحقيقة فعلا انتهى ويظهر للمتامل في هذا الكلام وغيره
من اقوال علماء النحو والمعاني ان الاتفاق منهم واقع على كون اسمي الفاعل والمفعول
دالين على ما يدل عليه الجملة اذا وقعا صلتين للام الاسمية وان موضع النزاع ههنا
هو المدلول الافرادي لهما فما نحن فيه في واد وما نقله عن المحقق الرضي ره في واد اخر
ويظهر ايضا ان اكثر النحاة يقولون ان اسم الفاعل مع اللام يكون بمعنى الماضي والحال

والاستقبال اى انه فعل ماض ومضارع فى صورة الاسم ولهذا لا ينتقض تعريف
الاسم والفعل به بل هو داخل فى حد الفعل وخارج عن حد الاسم حقيقة وان
اجرى عليه فى اللفظ بعض احكام الاسم ولا اعرف من الاصوليين احدا انكر دلالة
الاسمين ح على ما يدل عليه الجملة الفعلية ولا كونهما فعلين فى الحقيقة قال الاسنوى
فى شرح المنهاج الثانى اى من ادلة النافى ان النحاة اى جمهورهم قالوا ان اثبتت
يعنى المشتق كاسم الفاعل والمفعول اذا كان بمعنى الماضى اى ليس معه ال لا ينصب
مفعوله بل يتعين جره بالاضافة كقولك مررت برجل ضارب زيد امس اقول
تامل فى هذا الكلام وانه كيف خصص الاسمين بالمجرد عن اللام ليكون من محل
النزاع قوله ره والحاصل ان استعمال اسم الفاعل الخ لا احتياج فى اثبات
استعمال العرب لاسم الفاعل بمعنى الماضى الى هذا التجشم ولا فى اثبات ان النحاة
يقولون اسم الفاعل بمعنى الماضى لا يعمل وان ضارب فى زيد ضارب عمروا
امس اسم فاعل انما الخطب فى كون ذلك الاستعمال بطريق الحقيقة وقد تقدم
ما فيه كفاية لك فى معرفة ما هو الحق قوله ره والاصل فى الاستعمال الحقيقة
اقول نعم اذا لم يعارضها ما يرجح التجوز وقد مر فتذكر قوله ره ومن فروع
المسئلة الخ اقول قد يقال ساكن بلد كذا لمن اتخذه وطنا ويصدق حقيقة
بالاتفاق ما دام الاتخاذ باقيا وان خرج منه قليلا او كثيرا ويصدق مجازا
مع الترك والاعراض عند جماعة وحقيقة ايضا عند اخرين سواء كان فيه او فى
خارجه وقد يقال لمن تلبس بالكون فيه حقيقة حال التلبس ومجازا
مع عدمه وان كان فى ان واحد عند جماعة وحقيقة ايضا عند اخرين فتامل
قوله ره الاولى اقول هذا مما استدل به واضع عندى قوله ره احدها
ان السيد الخ هذا مما استدل به صاحب المعالم ره ولما كان غرضه اثبات الحقيقة

اللغوية

اللغوية ضم الى المقدمات المذكورة مقدمة اخرى هى اصالة عدم النقل حتى يتم
المط اقول من المعلوم مطلق الوضع اى وضع الواضع هذه الصيغة لمعنى و
اما كونه الوجوب او غيره فغير معلوم يحتاج الى الاستدلال ولا يخفى ان اصالة
عدم النقل لا تدل على كون الصيغة حقيقة فى الوجوب لغة اذ يجوز كونها بمعنى
الطلب او الندب مثلا ثم استعملها الواضع فى الوجوب مجازا فاشتهرت عند
اهل العرف فصارت حقيقة عرفية فاصالة عدم النقل باقية بحالها مع عدم
الوضع للوجوب فان قلت نحن نفرض العبد والمولى فى زمن النبى صلى الله
عليه واله ونثبت كون الصيغة حقيقة عرفية فى زمانه صلى الله عليه واله وهذا
القدر يكفينا او نقول كما ان الاصل عدم النقل كذلك الاصل عدم التجوز
قلت هذا اعتراف منك باستدراك تلك المقدمة وجعل المدعى الحقيقة
العرفية وكلام مناقش من يدعى اللغوية ويرى الاحتياج الى تلك المقدمة واما
اصالة عدم التجوز فهى انما تفيد فى موضع علم استعمال اللفظ من مستعمل فى معنى
وكان اللفظ محتملا للحقيقة والمجاز فنحمله على الحقيقة لاصالة عدم التجوز
وفى هذا المقام لا نعلم استعمال اللغوى لهذه الصيغة كيف كان هل استعملها فى
الوجوب مع القرينة او استعملها بحيث كانت الحقيقة من المحتملات فى نحملها نحن الان
فحملها على الوجوب حقيقة متمسكين بهذا الاصل نعم استعملها اهل العرف
كذلك ولا كلام لنا الان فى كونها حقيقة عرفية والكلام فيها اى بل فى مطلق
الحقيقة ما ذكره المص من دوام القرينة ومع فرض تحقق الصيغة منفكة
عن جميع القرائن لا نسلم الذم على ان من العقلاء كثيرا ما يذمون تارك
المستحب لا سيما عند الرجحان البالغ والنفعة ولهذا يذمون العبد ايضا
ايضا اذا ترك الامر الذى يعود نفع امتثاله اليه لا الى غيره وربما يقال

ان جهة الذم احتمال الوجوب اذ تارك الامر الدائر بين الوجوب والاستحباب
يستحق المذمة عقلا قوله ره والادلة الباقية ايات الخ منها قوله سبحانه
ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك اذ الاستفهام ليس على حقيقته في كلامه سبحانه
لعلمه وانما هو في معرض الانكار ولولا ان الصيغة للوجوب لما كان الانكار
متوجها فقيل الاستفهام للتقريع ليقر بالاستكبار فيتم عليه الحجة ويفتضح في الملاء
في العقاب ولهذا اجاب لعنه الله وقال انا خير منه وتارك الامر النبي اذا
كان تاركا على طريق الاستكبار يستحق العقاب كتارك الواجب ومنها
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره حيث هدد سبحانه مخالف الامر و
التهديد دليل الوجوب وفيه نظر اذ لفظة عن امره تدل على اعتبار
معنى زايد على المخالفة سواء كان بتضمين معنى الاعراض او بغيره فتلك
هذه المخالفة لعلها تكون سببا للتهديد وان كان الامر ندبيا ومنها قوله
سبحانه واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه
للوجوب لم يتوجه الذم اقول ان علم المخاطبين بان النبي صلى الله
عليه واله طلب الصلوة من جميع المكلفين الذين دعاهم الى الايمان به طلبا
ايجابيا وجعل هذا الفعل شعارا لدينه مميزا بينه وبين غيره من الاديان
صار سببا لتوجه الذم على الترك بعد الامر وان كان حقيقة في القدر المشترك
قوله الاول ان امتثال الخ فيه نظر لانا نقول بمثل ذلك بحسب اللغة
اذ امتثال الامر مطلقا سواء كان من الامر الشارع او غيره طاعة وانقياد وترك
الطاعة عصيان فيكون العبد التارك لامتثال امر مولاه عاصيا وليس الواجب
الا ما يعد تركه عصيانا فيكون الامر حقيقة في الوجوب بحسب اللغة والذي
من لوازم العصيان فما هو جوابك فهو جوابنا مع انا نقول امتثال الامر

المندوب

المندوب طاعة فيكون تركه عصيانا مثل ما قلت والجواب الحل و
ان كل عصيان خلاف الطاعة وليس كل خلاف للطاعة عصيانا الا اذا كانت
الطاعة واجبة مع ان ظاهر كلام السيد المرتضى رضه هو ان خلاف المندوب
عصيان ايضا كما نقل عنه عند بيان قوله سبحانه وعصى ادم ربه قوله الثاني
قوله تعالى اطيعوا الله الخ توجيهه ان الامر وان لم يدل بنفسه على الوجوب ولكن
يفهم ذم التارك بتمام الكلام وهو وجوب امتثال كل الاوامر لان ترك الطاعة اذا كان
منهيا عنه لا يتحقق امتثاله الا بانتفاء جميع افراد المهية ولا ينتفي جميع افراد الترك
الا بالاتيان بجميع افراد الطاعة اقول فيه نظر لان في الاية الثانية ليس الا ذم
التولي وهو ترك الطاعة اعراضا واستخفافا ولا شك في حرمته بل في كفر
التارك وان كان الامر ندبيا بل الاتحاد فيكون الحاصل ان من لم يطع فهو متمرد
وهذا لا ينفعك اذ عدم ايجاب مهية الاطاعة يلزمه عدم ايجاب الاطاعة المفترضة
كيف لا ولا يجب التاسي الا وقد وجب الفعل فالذم انما هو بسببه وهو غير المتنازع
فيه قوله ره لما مر الخ يعني بينا بالدليل ان صيغة الامر حقيقة في الطلب لا الوجوب
فيكون فهم النص الوجوب مستندا الى ما قلناه من الادلة الخارجية ولان الاصل عدم
النقل فيكون الصيغة مستعملة في الكتاب والسنة في الطلب وفهم الوجوب من
الخارج قوله لفرض طاعتهم ايضا الامر قول ما مر ان الامر بالطاعة اولي الامر و
هو بنفسه لا يدل على الوجوب وليس في الاية الاخيرة الا الرسول صلى الله
عليه واله وان ضممت مقدمة اخرى هي ان اطاعتهم عليهم السلم عين الطاعة صلى الله
عليه واله فقد عرفت الجواب قوله ره ولما رواه الكليني ره الخ القدر المسلم
هو وجوب اطاعتهم في مقابلة من لا يجب الطاعة اصلا كالجبت والطاغوت
وحزبهما الظالمين فالحاصل انهم ممن يجب الطاعة لا ان كل اوامرهم مما يجب

امتثاله وان لم يعلم ايجابه **قوله** لنا تبادر دفع المنع من الفعل الخ
ان اراد ان الدفع مدلول للامر الواقع بعد الحظر فغير مسلم واين هذا المعنى
من مدلول الصيغة وان اراد انه لازم عقلي فهو كذلك لكنه لازم على جميع التقاديرات
كان هذا الامر للوجوب او لغيره والحاصل انك اعترفت بورود الامر بعد الحظر
مرادا منه كل واحد من الوجوب واخويه فلا وجه مع كونه حقيقة في الكل او مجازا
فيه او بالتوزيع تعليله بنيا بما هو الحق وليت شعري لم يدع غلبة استعمال الامر
بعد الحظر في الاباحة شرعا كما ادعاه الحاجبي حتى يصير حقيقة شرعية ولعله
لم يدع اذ لم يجد على المدعى بينة والظ انه فيما بعد الحظر كما هو في غيره اعني القدر
المشترك بين الوجوب والندب والخصوصيات مستفادة من الخارج **قوله**
وهو الحق الخ ما عنون بالحق حق ومن المهم هنا تحقيق المذاهب ليعلم حال
تفرع المسئلة على قول كل واحد من القائلين فنقول القايل بالتكرار يقول
بالاثم على تقدير الاكتفا بالمرة والامتثال عنده انما يتحقق بالاتيان بجميع الافراد
الممكنة بحسب العقل والشرع فلا بد ان يقول ان مدلول الطلب المتعلق
بهذه الافراد فما لم يات بالجميع لم يكن ممتثلا والقايل بالمرة قيل انه يمنع من الزيادة
ويحكي التكرار انما مدلول الامر عنده الطلب المتعلق بالواحد من افراد المهية
الذي يوجد اولا بشرط ان لا يكون معه غيره ولا ادري ما يقول لو فرض ايجاد
افراد منها في آن واحد بايجاد واحد ايقول بكون المكلف واحدا معينا ليتخرج بالقرعة
وان كان ذلك الايجاد انما بالنسبة الى ما عدا هذا المعين بناء على جواز اجتماع الامر
والنهي باعتبارين مختلفين ام يقول بالبطلان بناء على عدم الجواز وقيل انه يقول
بحصول الامتثال بالمرة الاولى خاصة وليست الثانية والثالثة وهكذا امتثالا
للامر عنده ولا مخالفة ومقصوده من المرة الاولى الفرد الموجود اولا ايضا و

على ترتيب وجود افراد منها معا اتكل على ما نبهه ان الواحد المعين مطلوب ليتخرج
بالقرعة ان احتيج اليه ولا اثم هنا والقائلون بالمهية مختلفون فبعضهم صرح
بالسكوت عن الزيادة نفيا واثباتا وبعضهم صرح بتحقق الامتثال بالزيادة قال
الشهيد قدس سره في التمهيد الامر المطلق لا يدل على تكرار ولا على مرة بل مجرد
ايقاع المهية وايقاعها وان كان لا يمكن في اقل من مرة الا ان الامر لا يدل على التقييد
بها حتى يكون مانعا من الزيادة بل ساكتا عنها وقال والده قدس سره في المنتهى بعد الجواب
عن احتجاج القائل بالمرة ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة
ثانية وثالثة يعد ممتثلا وآتيا بالمامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر
المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايقاعها
دفعة انتهى وانت تعلم ان ثمرة الخلاف بين من قال بدلالة الامر على المرة مع القول
بالسكوت عن الزيادة ومن قال بالمهية معه غير واضح وتوضيحه ان الثاني
يقول ان مدلول الامر طلب المهية من حيث هي كما ان المتعلق مسكوت عنه بالنسبة
الى هذا الطلب كذلك الواحد من حيث هو واحد فلو فرضنا جواز ايجادها
من غير اتصاف بالوحدة والتعدد لكان هذا الايجاد اتيانا بالمطلوب وامتثالا للامر
فاذا اتى المكلف بافراد متعددة دفعة من غير ترتيب يكون الجميع امتثالا
من غير ترجيح وتخصيص واما على القول بالمرة فالمدلول طلب المهية المقيدة
بالوحدة فيكون المطلوب مشتبها ليتخرج بالقرعة كما اشرنا اليه واما على
تقدير ايجاد الافراد المتعاقبة فلا يكاد يتحقق ثمرة للخلاف اذ على القولين يتحقق
الامتثال بل ربما كان الاتيان بالفرد الثاني مخالفا لغرض الامر في الواقع وان
لم يدل عليه الامر لتعلق غرضه في الواقع بالايجاد الواحد كما قال استاذ الكل
في الكل في شرح الارشاد في مبحث الاغسال المتعددة اذا اجتمعت على المكلف

ودخ صورة التداخل ولا يذهب عليك ان ما ذكرنا من تحقق الامتثال تقتضى
كونه عزيمة لان بعد الامتثال لا معنى للاتيان به ثانيا للامتثال كما هو ارتكز
سواء كان الامر للوحدة او الطبيعة من غير وحدة ولا تكرار فح يتطرق الاشكال
فى تعدد الغسل للاحتياط فيما فيه الخلاف فى التداخل لحرمة التعبد الغير المتلقاة من
الشارع الغير المتمثلة لامره الا ان يمنع كلية هذه المقدمة لفقد دليل عام عليها من
الاية والرواية كما هو الظ وانما هى المشهورة فى السنة القوم فلا يبعد ان
يقال بعدم البأس فى الاتيان بفعل امر الشارع بنوعه على الكيفية المتلقاة منه
باحتمال ان يكون مراده احتياطا طامعا عند الحكم بوجوبه او ندبه انتهى كلامه الشريف
بالفاظه واما من قال بان الزيادة امتثال ايضا فلا مح من ان يقول بان الصيغة
من اولها طلب المهية سواء تحققت فى ضمن فرد او افراد متعددة على ان يكون هنا التقييم
مطلوبا ومرجعه طلب احد الامرين تخييرا لا طلب المهية من حيث هى وتقول
بان المطابقة للطبيعة الصادقة على اشياء لا يدل دليل على اختصاص الطلب ببعضها
فيجوز لنا الاتيان بفرد واحد منها وبافراد كثيرة لصدق الامتثال على الكل
فان قال بالاول يرد عليه منع دلالة الصيغة عليه ولكن يندفع عنه اعتراض
سنشير اليه فى الشق الثانى وان قال بالثانى يرد عليه مع ما قلنا من انه لا
معنى للامتثال بعد الامتثال ان الامتثال لما حصل بالفرد الاول فاما ان يبقى
الطلب بالنسبة الى تحقق ثان للمهية او لا يبقى فان بقى فاما بالوجوب او
الاستحباب فعلى الاول كان قولا بالتكرار وعلى الثانى يكون مذهبا جديدا
مع اشتماله على استفادة الوجوب والاستحباب معا من صيغة واحدة وعلى
الثالث لا يعقل معنى لحصول الامتثال بالفرد الثانى ووجه الدفع على القول
الاول هو اختيار الاول اعنى الوجوب بالنسبة الى التحقق الثانى ولكن

واصل ح

على سبيل التخيير بينه وبين التحقق فى الاول كالتخيير بين التسبيحة الواحدة
والثلث وبين التكبيرة الواحدة والسبع والقايل بالتكرار يقول بالوجوب عينا
وكتب شيخنا واستادنا مولانا محمد التنكابنى قدس سره على قول صاحب المعالم ولا
ريب فى شهادة العرف الى آخر ما نقلنا عنه حاشية لا باس بنقلها قال ان اراد
بشهادة العرف كون الاتى بالفعل مرة ثانية او ثالثة ممتثلا الامتثال بعد ما
فلا ينفعه لاحتمال ان يكون الامتثال باعتبار تحققه فى ضمن الاولى
ان اراد بان العرف يشهد بامتثال الاتى بالفعل مرة ثانية وثالثة بالمرة
فالشهادة ممنوعة والتحقيق ههنا انه اذا امرنا الشارع بما لا استقلال لعقلنا
فيه نعلم بامره كوننا مامورين بالاتيان به واذا اتينا به مرة علمنا بكوننا ممتثلين و
اذا لم يكن فى كلامه دلالة على التكرار فلا مدخل فى الامتثال لفعلها مرة بعد اخرى
كما لا يخفى بل لو قال احد بالتشريع به لا يخلو كلامه من قوة انتهى كلامه اعلى الله
مقامه والظ عندى دلالة الصيغة على المهية والاكتفاء بالمرة للاحتياط قوله رة
ولا يتكرر بتكررها نعم مع الشرطين عدم الكلية وعدم العلية اذ تصير القضية
ح مهملة والمصاحبة اتفاقية والشرط للجزاء قيدا ويصير الكلام فى قوة ان يقول
اشتر لحما وقت دخول السوق فلا يلزم التكرار الا على مذهب من يقول
بدلالة الامر عليه واما قول المص فترك التمسك فى المعاودة الخ ففيه ان عدم
ايجاب النهى يمكن ان يكون للقرينة بل هو الظ قوله الاول الحق له وما بنى
من ان الواجب الظ انه لا نزاع فى وجوب الاتيان بالمامور به فى زمان دلت
الامر او المامور به او غيرهما من عرف او عادة او غيرهما من القراين على ان
الامر قصد ايقاعه فيه من المكلف بحيث لو لم يات به فى هذا الزمان يعد عاصيا
عند التكليف تاركا للمامور به سواء كان متصلا بالطلب او متاخرا عنه قريبا.

منه بيوم او شهر مثلا او بعيدا بسنة او بسنتين واما الاتيان به في زمان يعلم انه
راغبا مسارعا مسابقا اذا شوقه الى المأمور به فهو امر مرغوب اليه كما ان الاتيان
به فيما بعد ان عد متكاهلا متغافلا متهاونا تاركا للمستحب واتيانا بالواجب مبرئ
للذمة انما النزاع في امر فهم منه طلب ايجاد المهية في ضمن فرد منها من غير دلالة
على ارادة الامر منه لا من نفس اللفظ ولا من القراين بل مع تجويز الامتثال به في
اي جزء اتى به فيه من اجزاء زمان التكليف اذا عرفت هذا فنقول جوازنا التاخير
اذا لم يكن له غاية اصلا اي تجويز التاخير عن جميع ازمنة التكليف والتمكن
يخرج الواجب عن كونه واجبا واما جواز التاخير مع عدم العلم بالغاية بمعنى
تجويز التاخير عن اول زمان التكليف والتمكن الى ثانيه وهكذا بحيث لو اتى به
في اي جزء من مجموع ازمنة التمكن كان مجزيا وكان الاتي به ممتثلا وان لم يات به في
المجموع كان عاصيا فلا نسلم انه يخرج الواجب عن الوجوب وان لم يعلم المكلف
آخر ازمنة التمكن فان قلت اذا جاز التاخير لا الى غاية معلومة فلو اخر المكلف
الفعل من جزء من اجزاء زمن التكليف الى جزء آخر وهكذا حتى تنقضي ازمنة
التمكن فاما ان يكون آثما او لا يكون وعلى الاول يلزم التكليف بالمحال وعلى الثاني
يلزم خروج الواجب عن الوجوب وهذا خلف اما الاول اعني لزوم التكليف بالمحال
فلانه يجب عليه ح ان لا يؤخر الفعل عن اخر ازمنة التمكن مع انه لا يعلم ذلك الوقت
الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه قلنا اما اولا فنختار الاول ونمنع لزوم التكليف
بالمحال وانما يلزم لو كان التاخير متعينا اذ يجب ح تعريف الوقت الذي يؤخر اليه
واما اذا كان جايزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال
واما ثانيا فعلى تقدير تسليم جميع المقدمات ما يكون دليلا برأسه لا اثباتا للازمة
التي ادعاها المصنف ره واذا احطت خبرا بما ذكرنا فنقول فرض المص الامر مجردا

عن

عن القراين وقال بوجوب التعجيل والمبادرة الى الامتثال على وفق ما دلت عليه حال
المأمور به وضيق ما ذكره فنقول اما ان تدل هذه الامور على ان الامر طلب ايقاع
المأمور به فورا وان كانت مختلفة في التاكيد لا لان حال السقي على الاتصال و
الاستمرار في العطش مثلا على حد انفصاله عن وقت الطلب بزمان قصير او طويل
لا يفوت معه الغرضية عرفا او لا تدل فعلى الاول لا يكون الامر مجردا وعلى الثاني
لا يكون الامتثال منحصرا في التعجيل على وفق هذه الامور بل يكون هذا النوع الخاص
من الامتثال من افراد الامتثال المطلق الذي دل عليه الامر المجرد من حيث هو
امر مجرد مثلا لو قال لعبده استقني فانه فهم ان مراده السقي فورا من خصوص
هذه المادة مثلا فليس الامر مجردا وان لم يفهم فاتيانه به فورا لا يكون الا لانه
غير ممنوع من التعجيل ومن التاخير فاتى به معجلا لغرض من اغراضه لا لانحصار
الامتثال فيه فان قلت انا نقول ان الادلة الخارجية دلت على ان الامر قصد التعجيل
فاذا علم المكلف ذلك فيعلم كيفية التعجيل من حال المأمور به وغيره وعلى وفق علمه
يبادر ويعجل فهذه الامور لا تدل على قصد التعجيل ولا يلزم كما ذكرت ان يكون الاتيان
به معجلا لغرض من الاغراض بل اتى به كذلك لوجوبه عليه بدليل خارجي فعلى المثال
لما علم العبد وجوب المبادرة من دليل عقلي مثلا عجل وبادر كقولنا الحكيم يجب المبادرة
وجاز التاخير يكون لا الى غاية وهذا يوجب الواجب عن الوجوب وهو باطل فيجب المبادرة خروج م
وعلم المادة السقي فلابد ان يكون الاتيان متصلا بالطلب قلت فهم وجوب المبادرة
ان كان من دليل نقلي فيلزم ان يكون الامر بحسب العرف الشرعي للفور كما قال السيد ره
والمص لا يقول به كما سيشير اليه لان معنى الوضع الشرعي ليس الا نصب قرينة اي
قرينة كانت من الشارع على ان مراده بالامر كلما كان مجردا عن القرينة الفور مثلا فاذا نصب
ذلك فقد وضع وان كان الدليل النقلي ساكتا افادا المبادرة في كل الاوامر افادها في خاص

قرينة والنزاع انما هو فيما لا قرينة له الا ان تخصص بالمتصلة دون المنفصلة وان
كان من دليل عقلي وهو ليس من الواضحات عند عامة المكلفين بل هو من الامور التي
يطلع عليها الاوحدي ولهذا ترى العلماء مختلفين متفرقي الآراء في ذلك فكيف يريد الشارع
الرؤوف منهم شيئا خفيا ويكلهم الى عقولهم الناقصة وارائهم المتشتتة ولا ينصب لهم
قرينة حتى تختلف هذا الاختلاف حاشاه عن ذلك ولعل للمص فيما اختاره شكا
تلويحيا مع ان ما ذكره المص من الدليل العقلي يورث ظنا كما سنشير اليه انشاء الله و
نمنع اعتباره شرعا ويرد على قوله ولو استفاد الغاية ان استفادة الغاية من الخارج
اذا اخرجت المسئلة عن محل النزاع فاستفادة التعجيل كما ذكره المص من الخارج
يخرجها ايضا ويصير الامر موقتا اذ ما دل على وجوب المبادرة مع الامر دال على
كيفيتها بحد دان طرفي زمان الفعل اذ مبدؤه عقيب الطلب او بعده بشهر مثلا على وفق
ما دل عليه العرف وغيره ومنتهاه وقت يعد الترك اليه تهاونا وتضييعا على وفقه
كذلك واختلاف الاوقات بالنسبة الى المامورات لا يخرج الامر عن التوقيت كما لا يخرج
اختلاف زمني السفر والسفر الى لهذا الامر ريب على الفور والتعجيل وكذا عدم تعيين
الوقت بانه يوم كذا وكذا لا يخرجه عنه ايضا قوله ما يقال الى قوله اصلا غرضه
ان استفادة الغاية من الخارج اذا صيرت الامر موقتا يكون كل امر كذلك اذ ظن
الموت غاية لجميع التكاليف فلا يجب الفور في شيء اصلا اي في الاوامر التي لم
يصرح الشارع انها فورية بل اطلقها قوله فلما يحصل يعني ان جعل غاية الافعال
الواجبة على المكلفين ما لا يحصل الا قليلا لواحد او اثنين مثلا باطل ثم على تقدير الحصول
والاعتبار بحسب الشرع لا يصح جعله غاية والرخصة في ترك الفعل الى حصوله لان
عند حصوله لا يتمكن المكلف من الفعل فلو فرضنا ان عامة المكلفين عملوا بهذه
الرخصة فمن ياتي بالفعل الواجب فتكون هذه الرخصة منافية لغرض الامر اعني

الاتيان

الاتيان والامتثال فتكون منتفية وهو المط ويمكن ان يقال رجحان الموت في بعض
سني العمر مثل ما بين الستين والسبعين لكونه اكثر اعمار هذه الامة او اقل من ذلك
او اكثر بحسب مزاج المكلف ضعفا وقوة امر غير نادر الحصول وان كان هذا الرجحان ضعيفا
فلو بلغ المكلف مبلغا من العمر يكون الموت راجحا عنده في زمان ما قريب ولم يات بالمامور به
مما جوز له التاخير فيه يعد عرفا معرضا تاركا وان كان في صحة من عقله وسلامة من
بدنه قوله مما لا يكاد يمكن الا بالتكلفات الباردة اقول يظهر من قوله انه لو تكلف متكلف
وابرد بارد لكان الطرد سالما من الاعتراض فلك ان تقول هذا القدر يكفينا لنقض
ما ابرمته من الدليل قوله قد عرفت ما في غايتية الظن بالموت اقول لم يجعل المعترض
هنا ظن الموت غاية بل جعل هذه الحيثية وفرض حصول الظن وجها لعدم
جواز ترك الواجب ولا شك ان كل واجب فهو بهذه الحيثية وحصول العلم بهذه
الحيثية ليس امرا نادرا غامضا ولا ريب في عدم جواز الترك عند حصولها والتمكن
من الفعل لان اهل العقل يذمون التارك حينئذ ويعدونه مضيعا قوله يجب اخراج
الواجب عن الحتمي اقول من قال ببدلية العزم قال بها في الموسع قبل حصول الضيق
وما نحن فيه حكمه حكم الموسع واين الدليل العقلي والنقلي الدال على استحالة خروج
الواجب الموسع عن الحتمي باعتبار بدلية العزم قوله وايضا لا دليل اقول غاية
الامر ان عدم وجدان الدليل على بدلية العزم يورث لنا ظنا بعدم البدلية ولو
لم يرد عليه دليل الا احتمال كون العزم بدلا لالحقه بالدلائل المفيدة للظن وفي
اعتبار هذا الظن شرعا نظر وهذا ما وعدناك قوله فلتجوز التاخير اقول
نعم تجويز التاخير عنه جميع ازمنة الصحة والتمكن سفه ومناف للغرض ولما
جعل جميع الازمنة ظرفا للفعل فلا والحاصل ان التصريح بجواز التاخير يتصور
على وجوه الاول ان يقول يجوز لك التاخير في جميع ازمنة التمكن على ان يكون

آخر ازمنة التمكن ايضا لمن قال التأخير حتى يمضى عن جميع ازمنة التمكن وهذا يفضى
الى خروج الواجب لا يجتمع مع الامر الايجابى فيكون منهيا ومنافيا للغرض وانما يجب
ان يقول يجوز لك التأخير الى آخر ازمنة التمكن واستلزامه للسفه ومنافاته
للغرض ان كان متوقفا باعتبار الافضاء المذكور او التكليف بالمحال فقد عرفت الجواب
وان كان لاجل ان آخر الازمنة قلما يتمكن من الامتثال فيه فهو انما يتسبب لو فرضنا
آخر ازمنة التمكن فكيف لا يتمكن وليس حكمه حكم ظن الموت والثالث يقول يجب في
التأخير ويطلق وهذا باطلاقه وان كان شاملا للتأخير عن آخر ازمنة التمكن ولكنه
لما وجب علينا الفعل نفهم انه لا يجوز التأخير عنه فظهر ان الاقسام الثلثة لا
نزاع فيها لا يعلم منها غاية التأخير ومع هذا لا ينافى الامر الايجاب قوله
ثم صراحة جواز التأخير على الاطلاق الخ اقول القائل بجواز التأخير كما او
اليه مرارا يقول ان مفاد الصيغة مع قطع النظر عن الامور الخارجية من
القراين الحالية والمقالية والادلة العقلية والنقلية ليس الا طلب حقيقة
الفعل فبالنظر اليها متى اتى المكلف بالمطلق فقد امتثل والمص ايضا يقول بهذا
القول وسيصرح بعد هذا بانا لو خلينا وظاهر الاوامر المطلقة نحكم بجواز
الاتيان بالمامور به فى كل وقت اراد من دون ترتب الاثم على الاتيان به فى كل وقت
فلازم هذا المذهب هو جواز التأخير عن جزء من اجزاء زمان التكليف و
التمكن ولما استدل القائل بالفورية على عدم جواز التأخير بالدليل العقلى
اجاب القائل بالحقيقة اولا بالنقض الاجمالى كما نقله المص وليس مراد الناقض
من التصريح الذى ادعى الوفاق عليه الا التصريح بجواز التأخير على الاطلاق
اى من غير تعيين لغايته والمص على الظ سلم جوازه هنا ولا شك انه مع هذا
التصريح لا تصير الغاية معلومة فكيف يلزم من جواز التأخير لا الى غاية

الجزء آخر لا على جميع ازمنة التكليف والتمكن صح

معلومة

معلومة خروج الواجب عن الوجوب اذا استفيد من نفس الصيغة مع عدم التصريح
ولا يلزم اذا صرح به وكيف يدل التصريح على دخول بعض ازمنة التهاون والتضييع
ولا يدل على دخول الكل فان كان لكونه مشتملا على اخر ازمنة التمكن فنحن لا نقول
بجواز التأخير عنه وان كان لغير هذا فلا بد من البيان حتى ننظر فيه فان قلت ان
المص يقول بوجوب المبادرة الى امتثال الامر المطلق فى زمان يعد التأخير عنه فى
العرف تضييعا فاذا صرح الآمر بجواز التأخير على الاطلاق يفهم من هذا التصريح
بحسب العرف جواز التأخير عن الزمان الاول الى زمان آخر يعد التأخير عنه ايضا
تضييعا فصح انه صرح بجواز التأخير على الاطلاق توجب ان يدخل فى زمن
جواز التأخير بعض ازمنة التهاون والتضييع وهو الزمان الاول لا كله
مثلا اذا قال السيد لعبده سافر الى الهند فيفهم منه عرفا وجوب المبادرة بعد
شهر مثلا ويعد التأخير عن الشهر الثانى تضييعا فاذا قال بعد الامر يجوز لك
التأخير واطلق فيفهم من هذا القول جواز التأخير عن الشهر الثانى ايضا لا
الثالث قلت نعم هذا مقصود المص على الظ ولكنه لا ينفعه فى هذا المقام ولا يضر
الناقض لان المص استدل هنا على عدم جواز التأخير مع عدم العلم بالغاية بانه يفضى
الى خروج الواجب عن الوجوب والناقض ما زاد على قوله بان التصريح
بالجواز الذى لا يعلم معه الغاية جايز اتفاقا من غير افضاء الى الخروج فالقول
بان العرف يدل على وجوب المبادرة والتصريح بجواز التأخير يسقط الوجوب
ويوجب جواز الفعل فى بعض الازمنة اللاحقة لا فى كلها لا يستلزم سقوط
النقض عن الدليل الاول اذ من البين ان قول الآمر يجوز لك التأخير باطلاقه
شامل لجميع الازمنة ودلالته على البعض فرع لدلالة العرف على وجوب
المبادرة الى الامر وهذه المقدمة غير ماخوذة فى الدليل المنقوض قوله ولا

يتوهم الخ لا نتفهم هنا ولكن نعلم ان العرف ادل قرينة على المراد فاذا دل على الفور
فان الامر المجرد عن القراين وما يمنعك من جعل الامر حقيقة عرفية في الفورية
اذ تبادرها عند اهل العرف دليل الحقيقة عندهم وان لم تكن حقيقة لغوية واعلم
اني كنت حين كتابة هذه التعليقات ممنوعا من المراجعة الى كتب الكتب المؤلفة في
الفن وبعد سنتين رفع بعض الموانع فاصبت تتميم المبحث بذكر بعض الكلمات
لدخلها في توضيح ما قاله المصنف وما قلناه قال الشيخ الفاضل الجواد في شرح
الزبدة لنا على ذلك ان الامر لطلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان
عنه كالزمان والمكان فلا يدل على خصوص الفورية او التراخي الا لقرينة تدل
عليه ولهذا اختلف الحال بحسب القراين وان تجرد عن القراين افاد مجرد الطلب
لا غير فمتى اتى بالمطلوب فقد امتثل في اي وقت فعله فان قيل عندنا ما ينفي كونه
للتراخي وهو انه يوجب ان لا يستحق الذم باخلاله به في جميع الاوقات حتى ينقضي
عمر المكلف والظاهر ان ذلك يلحقه بالنفل ويخرجه عن الوجوب قلنا لا نسلم
انه ح يجوز الاخلال به في جميع الاوقات بل الى وقت يخشى على نفسه الموت
او يتعذر الفعل بعده فانه يتعين عليه فعله ح وبهذا فارق النفل لانه لا يتعين
فعله في حال من الاحوال قالوا اولا اذا قال السيد لعبده اسقني ماء فانه يفهم
منه الفورية حتى لو اخر السقي الى وقت اخر عد عاصيا بتاخيره وهو دليل
المط والجواب ان العصيان بتاخير السقي ليس مستفادا من الامر وانما استفيد
من خارج فان العادة تحكم بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا
فهو خارج عما نحن فيه لان الكلام في المجرد عن القراين الى ان قال وقالوا
رابعا لو جاز التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين والتالي باطل اما الاول
فانه لو لم يكن الى وقت معين لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا وهو غير معلوم

لاحد

لاحد والجهل به يستلزم التكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته
مع انه لا يعلم ذلك واما الثانية فلان الامر ليس فيه اشعار بذلك ولا دليل عليه
من خارج والجواب منع الملازمة المعقودة في قولك لو لم يكن الى وقت معين لكان
الى اخر ازمنة الامكان وهو يستلزم التكليف بالمحال قلنا انما يلزم ذلك لو كان
التاخير متعينا واما اذا كان جايزا غير متعين عليه فلا يلزم ذلك لان له ان يبادر الى الفعل
ويمتثل به وله ان يؤخره الى ان يغلب عليه ظن الموت في وقت او يتعذر الفعل
بعده وح فيتعين على ان ما ذكرتم من الدليل يجري فيما وقته العمر من المنذورات
المطلقة وقضاء الواجبات وفيما اذا صرح بجواز التاخير فيلزم ان لا يجوز التاخير فيه
وهو باطل بالاتفاق وقال سلطان العلماء عند الكلام على قول صاحب المعالم لتمكنه
من الامتثال بالمبادرة وزان قول الشيخ المذكور له ان يبادر الى الفعل اقول
وعلى هذا وان لم يلزم التكليف بالمحال الا انه التزام بوجوب الفور في العمل لتحصيل
براءة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير الى اخر
مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور
فالصواب في الجواب ان يقال ان جواز التاخير الى اخر ازمنة الامكان ظن المكلف
وهو غير مجهول له حتى يلزم المحال فيستمر جواز التاخير باستمرار ظن المكلف
بقاء امكانه ويتضيق عند ظنه بعدم امكانه بعد ذلك وليس الجواز مشروطا
باخر ازمنة الامكان في الواقع حتى لا يكون معلوما للمكلف فتامل وقال الفاضل
المحقق مولانا ميرزا اقول فيه نظر لان جواز التاخير غير مشروط بمعرفة
ممتنعة نعم العلم بالجواز مشروط بمعرفة ممتنعة واللازم منه عدم حصول العلم
بالجواز لا عدم الجواز في الواقع وتوقف الجواز على العلم به ممنوع نعم قد يقال يجب الخروج
عن العهدة يقينا فيما حصل التكليف به يقينا وهذا لو تم امكن الاستدلال به

على ان المبادرة واجبة لعدم اليقين ببراءة الذمة لكون تلك المقدمة محل نظر
الجيب بمنعها فعلى هذا لو اخر المكلف الفعل المكلف به ثم تيسر له فعله لم يكن آثما
وان لم يوفق له اصلا اثم ولا امتناع في مثل هذا التكليف اقول ما في الشرح
معارضة فنقول توضيحا لها وتلخيصا للاجوبة التي تظهر من صريح قول الشارح
ره في جوابها ومن قوله وقول الفاضلين ره عند الكلام على الدليل الرابع لاصحاب
الفور ان هذا الواجب غير متعين الآخر وما هو كذلك يجوز الاخلال به وما يجوز
الاخلال به فهو مستحب والجواب منع الصغرى ان اراد عدم التعيين عند الشارع
لا آخره اخر ازمنة التمكن ومنع الكبرى ان اراد عدم التعين عند المكلف لان عدم
تعينه عنده لا يوجب ان يرخصه الشارع في الاخلال به في جميع الازمنة و
يمكن منع الصغرى ايضا على تقدير عدم التعين عند المكلف لانه متعين عنده وهو
وقت ظن الموت او تعذر الفعل وان شئت قلت هو وقت رفع ظن البقاء
او امكان الفعل ويمكن منع الكبرى على هذا التقدير متمسكا بان هذا الواجب بحيث
لو حصل ظن الموت يتعين فعله ولا يجوز تركه وان لم يحصل ابدا وليس الواجب
الا ما يتعين فعله في حال ما وانت اذا تاملت يظهر عليك ان كلام الشارح الفاضل
يمكن حمله على منع الصغرى والكبرى او منعهما معا وكلام سلطان العلماء منطبق على
منع الصغرى وكلام الفاضل المدقق ره يرجع الى منع الكبرى على نحو ما قلناه او
ولما منعنا الصغرى والكبرى على كل من التقديرين بالتفصيل الذي مر ذكره
فعليك بالتامل لتطبيق كلام كل من هؤلاء الاعلام على ما يناسبه والمصنف كانه
اخذ دليله من قول الشارح وغيره تعليلا وما يمكن ان يكون الوجه ان تظهر
الملازمة وانت قد عرفت عدم الظهور فعند ذلك ما قدمناه وحاصل ما
اخترناه هو عدم دلالة الامر المجرد عن القراين الا على طلب الفعل على

سبيل

سبيل الرجحان الشامل للوجوب والندب وان حال الامر والمامور وغيرهما او
كون الدليل النقلي من القراين عندنا وان الدليل العقلي الذي اقامه المصنف ره
وغيره من الادلة العقلية من قول لا يدل على وجوب الفور سواء فسر بالمبادرة
الى الفعل في اول اوقات الامكان او بغيره مع ان دليل المصنف لا ينهض باثبات
تمام مدعاه الا ان يكون غرضه مجرد عدم جواز التاخير على النحو الذي
يقول به من قال بالحقيقة وان اهل العرف والعقلاء مع عدم ملاحظة القراين
لا يعدون كل تاخير معصية بل التاخير المسبب عن حالة نفسانية يعبر
عنها بالاعراض وهذه الحالة قد تحصل عند اول زمان التكليف بل قد تكون في المكلف
وان لم يعرض بشيء كعبد علمنا من حاله ان المولى لو امره لا يمتثل وان لم يامره بفعل اصلا
والدال على حصول هذه الحالة قد يكون فلتات لسانه وصفحات وجهه وقد يكون غيرها
مثل ان يعلم او يظن بحصول مانع من الفعل في زمان ومع هذا يسامح ويؤخر الى
حصول المانع وايضا ليس كل ذم عندي دالا على حرمة الفعل اذ كثيرا ما يذم
التارك للاولى والاليق لا سيما بحسب خصوص المادة كلبس الفقيه لباس الجند
وضحك المشيع للجنازة وليس الواجب ما يلحق تاركه الاثم الا على كل تقدير بل مع
عدم العذر فالقاصد لفعل الموسع لست اقول من حصل له القصد والعزم وهو
ملتفت اليه بل من كان بحيث لو سئل هل تفعل اجاب سافعل ان شاء الله ولكن التاخير
جايز لي لاني اظن التمكن والشيطان ابعده الله عني يثبطني عن المبادرة المندوبة اذا مات
على هذه الحالة فجاءة فله عذر ولا نسلم العقاب عليه قال الفاضل الشيخ جواد قدس سره
في شرح الزبدة عند شرح قول الشيخ ره وظان الموت الى آخره هذا كله مع ظن الموت
واما اذا ظن السلامة في جزء من الوقت واخر الفعل اليه ومات فجاءة فانه غير
عاص سواء كان ذلك الواجب تماما وقته العمر او ما اخره معلوم لانه ان لم يجز تاخيره

اصلا لم يكن موسعا وان جاز فلا عصيان مع الموت فجأة لانه لا اثم بالجايز ولا
يمكن ان يقال جواز التأخير مشروط بالسلامة لان ذلك غير معلوم لاصحابنا له
تمنع من الاشتراط لكن الحاجبي فرق بين ما وقته العمر وبين غيره فحكم بان من
مات فجأة قبل فعل ما وقته العمر كان عاصيا واما غيره فقد وافقنا على عدم العصيان
بالموت فجأة في وقته وذكر في بيانه انه اذا لم يعص فاين وجوبه بخلاف غيره فان
جواز تأخيره الى ان يتضيق الوقت وينتفي الوجوب وفيه نظر لانه ينتقض بالآخر
وقته معلوم وذلك لانه يجوز تأخيره الى وقت الضيق فلو مات فجأة قبله
كان غير عاص فيلزم ان لا يتحقق وجوبه فان قلتم تحقق وجوبه يظهر فيما اذا
تضيق الوقت قلنا هذا بعينه جار هنا فنقول تحقق الوجوب في مثل ذلك
يظهر فيما اذا ظن الموت فانه ح يتضيق وجوبه والحق ما ذكره الاستاد المص من
عدم العصيان بشيء منهما لاقتضاء التوسعة ذلك فالتفرقة تحكم انتهى والظاهر حكم
الشارع حكم الظان للموت لدلالة التأخير ح على كونه معرضا والحصول ان الآتي
بالامر المجرد يجوز له التأخير ولا يعد عاصيا في العرف وان كان مذموما في بعض
الاحيان الا ان يكون معرضا ولا يكون معرضا الا مع العلم والظن بعدم التمكن
او الشك فيه ولو اتفق الموت مع ظن السلامة فلا اثم عليه ولا يخرج الواجب
عن الوجوب والمواضع التي يعد فيها معرضا لعدم المبادرة والاتيان كالمأمور
بالسقي والسفر الى الهند مثلا وليس الامر فيها مجردا **قوله** ره الثالث الخ
اقول السيد ره ذكر اختلاف الناس في هذا البحث وقال فذهب قوم الى ان الامر
المطلق يقتضي الفور والتعجيل وايقاع الفعل عقيبه وذكر احتجاج الصحابة
وغيرهم في بحث تحقيق الموضوع له للامر هل هو الوجوب او غيره على النبي صلى الله
ذكره المص ولا شك ان غرضه الا حمل الصحابة الامر على الفور بالمعنى

الذي

الذي يقول له اصحاب الفور لا بالمعنى الذي ذهب اليه المص فان قلت قد نقل السيد من
احتجاج هذه الفرقة ما هو قريب من الاستدلال الثاني للمص واجاب عنه قال ره في جملة
احتجاجاتهم وثانيها ان الامر في الشاهد يقتضي التعجيل بدلالة ذمهم وتوبيخهم من
اخر ذلك واجاب عنه بقوله ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا انا لا نسلم لكم في الشاهد
ما ادعيتموه لانه قد يؤمر في الشاهد بما يكون على التراخي كما يؤمر بما يكون على الفور
فاذا حمل على الفور او التراخي فبعادة او دلالة او امارة وكلامنا هنا في مطلق الامر و
مجرده انتهى فيستفاد من هذا الدليل ان من يقول بالفور ويدعي حكم العرف بالتعجيل
والعرف يحكم على نفي الذي يقول له المص فيمكن ان يكون اجماع الصحابة على هذا المعنى قلت
السيد نقل عنه نفس التعجيل عند ذكر المذاهب كما نقلنا وهو مدعي المستدل
نقص دلالة العرف عليه لا على ما يقول له المص فظهر ان الاجماع لو ثبت اثبت خلاف
ما عليه المص ره واني لشديد التعجب من صاحب المعالم كيف نقل الاجماع عن السيد
في مبحث تحقيق الموضوع له ولم يرده بل جعل محققا لما ذهب اليه في ذلك الموضع
ولم يتعرض لنقله ههنا اللهم الا ان يقول بكونه حقيقة شرعية في الفور والظاهر
من كلامه خلافه **قوله** قلت افادة الظن الخ سيجيء من المص ره في بحث الاجماع عدم
الوثوق بالاجماعات التي نقلها الفقهاء كالسيد قدس سره وامثاله فكيف يثق به صاحب ال
ادعاء الاجماع في مثل هذه المسألة التي شاع الكلام فيها بين من تكلم في اصول الفقه
فغير خفي عند من يقول بحجية الاجماع لكونه كاشفا عن قول المعصوم عليهم السلام وقد
مضى ويجيء في كلام المص ره ما يدل على ما قلنا **قوله** لعدم امكان تحصيل القطع فيها
ان كان المراد عدم الامكان في جميعها اي سلب الكلي فمسلم وان كان المراد السلب الكلي
فممنوع اذ كثيرا ما نقطع بمراد المتكلم من كلامه ولا اظن احدا ينكر هذا **قوله**
والتوقف مبني على الادلة الظنية كما لا يخفى فمن يقول ان الاصل عدم اعتبار الظن

الا ما استثنى لابدّ له من بيان ان هذه الظنون من المستثنيات المعتبرة قوله اذ هو ما زاد
الخ الا يكفي لما فهمه بعض الاصحاب قول السيد رضه نحن نذهب الى ان العرف
الشرعي المستمر الى اخر ما قال ولا ادري ما يريد بالوضع من لا يكتفي لادعائه
بامثال هذا القول ايظن انه يجب ان يعلو الشارع المنبر ويجمع اصحابه فيقول
وضعت هذا لذلك بل يكفيه نصب قرائن يفهم منها مراده من الالفاظ
اذا كان غير معانيها اللغوية التي يتجه عنه مخاطبيه مقصوده بحيث لو سمع
منه تلك الالفاظ مجردة عن القرائن حملوها على مقصوده دون المعاني اللغوية
فان ضايقت في تسمية الالفاظ ح حقايق شرعية وقلت انها مجازات راجحة
فلا تضايق معك اذا وافقتنا في تبادر ما قصده الشارع الى الذهن عند التجرد
عن القراين دون معانيها اللغوية قوله الرابع الى قوله ثم الخيرات اقول
ليس المندوب والموسع من الخيرات فالذي اخرجها منها وخصصها
بالواجب الفوري حتى يكون امر الاستباق للوجوب وكذا نقول في الاية الثانية
ان سبب المغفرة ليس منحصرا في فعل الواجب بل فعل المستحب وان كان تعجيل
الموسع من اسباب المغفرة ايضا وقد ورد في الاخبار ان صوم كذا وصلوة
كذا وغيرها كفارة لذنب كذا وكذا وهذا على تقدير ان يكون المراد بالمغفرة
غفران الذنب صغيرا كان او كبيرا فيكون المكلف بهذه الاية من صدر عنه الذنب
ويمكن ان يكون المراد سبب المغفرة في الجملة وفي بعض الاشخاص اي ما من
شانه ان يكون سببا او نعمّ الذنب بحيث يصير شاملا لترك الاولى فيعم التكليف
على التقديرين كل مكلف المعصوم وغيره ومن صدر عنه الذنب الحقيقي وغيره
ومن الاحاديث الدالة على كون الذنب مغفورا بفعل المستحب ما رواه الكافي
والعياشي كما ذكر في الصافي عن الصادق عليه السلم في تفسير قوله جل وعز ان

الحسنات

الحسنات يذهبن السيئات صلوة المؤمن بالليل تذهب بما عمل من ذنب بالنهار رواه السيد ره
عن اهل الاحتجاج قال ره ويقال لهم فيما تعلقوا به ثانيا اما قوله سارعوا الى
مغفرة من ربكم فهو مجاز من حيث ذكر المغفرة واراد ما يقتضيها وجعل من حيث
كان مبنيا على كيفية وجوب الواجبات من فور او تراخ لانا انما نتقرب اليه تعالى بان
نفعل ما اوجبه علينا او ندبنا الى فعله بان نفعل على ذلك الوجه في الوقت الذي
علق به فلا دلالة فيه للمخالف وكذا قوله فاستبقوا الخيرات على ان الفزع
الى هذه الايات تسليم الى ما نريده من ان مقتضى الامر في الوضع لا يدل على
ذلك وانما يرجع فيه الى دليل منفصل قوله وضعفه ظ بيانه ان المتمحض للامر
في الوقت المضيق والوقت الموسع فقال الاستباق والمسارعة لا يتصوران في الاول
لانها انما يكونان فيما يجوز تاخيره ويتصور ذلك في الثاني فيكون الفور والاستباق فيه
مندوبا واما لما كان مع سعة فاجاب المص ره عنه بان الامر قد يكون موقتا مضيقا او
مع سعة وقد يكون مطلقا ونحن نقول في الاخير بوجوب الاتيان بالمامور به
في الزمان المتراخي وان عصى بترك المبادرة وصحة المامور به فيما بعد الفور
كافية لعدم المنافاة فضلا عن الوجوب فمفاد الاية انه ما يصح فعله في الزمان
المتراخي على الفور قد يمكن ان يجاب من جانب من يقول بعدم الصحة بعد فوت
الفورية بانه يجوز تاخير المامور به عقلا بالنظر الى نفس الصيغة بل شرعا
قبل الاطلاع على هاتين الايتين ونظايرهما مما يفيد وجوب الفور في الاوامر المطلقة
فالشارع اوجب علينا الاستباق ومنعنا من التاخير المجوز قبل هذا الايجاب عقلا بل
شرعا فالمادة يقتضي جواز التاخير اي كون الفعل بحيث يجوز العقل قبل استماع
هاتين الايتين مثلا وبعد استماع الامر تاخيره والصيغة تقتضي الفور بعد استماع
الايتين مثلا فلا مناقضة قوله كالقياس على النهي الخ قالوا النهي يفيد الفور

فيفيد الامر لانه طلب مثله ولان كل مشتق كالقائل هي طالق وانت حر انما يتصل
الزمان الى ضر فكذا الامر الى ما قاله بالاعم الاغلب وقوله ولندوم عطف على لتبا
ولانما عنه غير صحيح مع انه قائل بعدم الدليل على البدلية لان استلزام عدم الفورية
لثبوت البدل غير مسلم قوله والادلة الدالة على الفور الخ اقول تلك الادلة
ان افادت صرف الامر عن ظاهره وان المتكلم قصد منه خلاف ذلك وهو الفور
او افادت كونه مدلولا للصيغة فانما تدل على ان الامر طلب ايقاع الفعل فورا فتقتضي
الامر المطلق فالاتيان به في زمان تفوت فيه الفورية ليس اتيانا بما طلبه الامر وكيف
يكون واجبا على المامور والحاصل ان الفور الذي يحدد فيه العرف وقت الفعل
كان يوم الخميس الذي يحدد فيه الشمس وقت فلو فرضنا ان الشارع قال لنا
صم ثم قال صم يوم الخميس يعني به تقييد الامر الاول بالثاني فلا شك ان هذا تقييد
للفعل فمع عدم الاتيان به في الخميس يحتاج الى امر جديد كما قال المصنف في البحث الرابع وكذا
لو قال صم وفهمنا بحسب العرف ان مراده الفور كذا لو قال عجل وسابق ولا ادري
ما الفرق بين قوله صم معجلا وبين ما مثلنا به من المثال واتصال الفورية و
انفصالها كيف يفترقان حتى يتعقل احد بعدم الوجوب في الاول اذا فاتت الفورية
وبالوجوب في الثاني كما يقول به المصنف فيما بعد قوله ان الامر المطلق يقتضي
بظاهره شيئين اقول نعم ولكن الثاني لازم للاول فاذا اقتضت ادلة الفور
رفع الثاني فلا معنى لبقاء الاول بيانه ان الامر المطلق يدل على طلب ايجاد المهية
من غير دلالة على زمان الايجاب فيكون الاتي به ممتثلا تقدم او تاخر ولازم الامتثال
عدم لحوق الاثم والحرج ولما صرفت ادلة الفور الامر المطلق عن الاطلاق
وافادت ان الامر طلب فعلا مقيدا كان لهذا اللازم لهذا الصرف الاثم والحرج
ويلزمهما عدم الامتثال بالاتيان بالمامور به في الزمان الذي يفوت فيه الفورية

فلو

فلو يتصور كون الفعل اداء في الزمان المتراخي اذ الادائية معناها امتثال الامر
في الوقت المضروب له والفعل الذي لا يتحقق معه الامتثال كيف يتصور فيه
الادائية وسيجيء لهذا زيادة بحث ان شاء الله قوله اذ لا منافاة الخ اقول الفعل المقيد
لا اعتداد به مع فوت القيد لان مع فوته لا يكون الاتي به اتيا بالمامور به فيلحقه
الاثم نعم اذا طلب ايجاد المهية ثم طلب التعجيل ولم يكن الطلب الثاني مقيدا
للاول بل بقي مع عدم امتثال الثاني الطلب الاول بحاله يتحقق عدم المنافاة
واما اذا كان الطلب واحدا مقيدا فلا معنى للاعتداد والاثم لان الاتيان بالمجرد
عن القيد ان كان اتيانا بالمطلوب فلا اثم وان لم يكن فلا اعتداد قوله لانه لا يقتضي
الشيء الاول ومثله الامر الفوري وان لم يكن الفورية مستفادة من نفس الصيغة
قوله ظاهر في نفي الادائية الخ اما نفي الادائية فظاهر واما نفي الاعتداد به فيما
بعد فلا بل قد وقد كما اذا كان له قضاء كصلوة مثلا وكما اذا لم يكن له قضاء كصلوة
العيد قوله فان الوقت لا ارتباط له الخ اذا كان الوقت لمجرد ان يقع الفعل فيه
فلماذا يعاقب مع التاخير عن الزمان الاول الذي يتحقق فيه الفورية وفعله في
الزمان الثاني وهل يجوز العقاب في التاخير مع عدم المصلحة في التقديم قوله
او يقول افعل بتا الخ اعلم ان هناك ثلث دعاو الاول كون الفورية مدلولة
بحسب الوضع لغويا كان او غيره الثانية كونها مرادة من الاوامر المطلقة من غير
مدخل للوضع فيها وان دل على الارادة دليل منفصل من عقل او نقل الثالثة
عدم ارادتها من تلك الاوامر اصلا بل ارادتها من مثل قوله عجل واستبق
بعد الامر المطلق فعلى الاوليين يتحقق طلب واحد متعلق بمطلوب مقيد
وعلى الاخيرة يكون طلبان متعلقان احدهما الطلب لايجاد المهية بحيث يتحقق الامتثال
بهذا الطلب في جميع الازمان ولا دلالة لهذا الامر من جهة اطلاقه على حال ايقاع

انظر ح

كلام المجيب ان
يعني صاحب المعالم حيث
ان يكون عاصيا على تقدير تلك التبادر
افعل والتحقيق ان المكلف به اليقيني في فعل
الفرض لا في الواجبات التي يكون وقتها العمر او الزمان
بالامر به والفور وح غنه كما يحصل بالمبادرة كذلك يحصل بالاتيان
به في تمام الوقت نعم في صورة المبادرة يحصل اليقين معجلا وليس الفعل
المكلف به يقينيا حتى لا يمكن تحصيل اليقين الا بالامتثال بالمامور به في الجزء الاول
من الوقت ويستلزم الكلام مر في لحوق الاثم بترك الواجب العوضي على تقدير ظن
السلامة وعدمه فانتظر منه عفي عنه

الفعل في الازمنة تبتيهما وتاخيرا امتثالا وعصيانا وثانيهما طلب المبادرة من الى
الدال على وجوب التقديم فيتحقق العصيان بمخالفته وليس هذا عصيانا للاول للامر
بل عصيانه بترك الاتيان به مطلقا وان لم يدل دليل فلا عصيان اصلا وغير الايات
من الادلة التي تمسك بها اصحاب الفور يدل على كون الفور مرادا من الصيغة
كما افاده صاحب المعالم ره فمن ادعى الدعوى الاخيرة لا يجوز له التمسك به لافادته
خلاف المدعى بل دليله الايات وامثالها على انه لا يكون المقصود منها تقييد المامور به
في الاوامر المطلقة ومن ادعى الدعوى الثانية يجوز له التمسك بالجميع الا ما يقيد
بزعم القائلين به ولا ربط للتمسك بالايات الى الدعوى الاولى كما يدل عليه ما
نقلناه من الذريعة والعدة مضطرب الكلام وظاهره الدعوى الثانية وقلنا
انها تقتضي كون الطلب واحدا ومدلول الاوامر المطلقة مقيدا ومن المقدرات
كما قيل ان التكليف المقيد يفوت بفوات القيد لان المطلوب لا
هو المقيد ولم يحصل ولم يتحقق دليل على ان الفعل المجرد عن القيد مطلوب
ام لا فلا وجه للاتيان بذلك الفعل المجرد المنفرد عن القيد اذ لا يحصل بذلك
امتثال والشرقة بان المقيد اذا كان مدلولا للفظ بحسب الوضع فحكمه ما
ذكر واذا دل دليل منفصل على التقييد فليس كذلك تحكم محض اذا المفروض ان
المراد على تقدير الوضع وعدمه هو المقيد ولا دلالة للصيغة على مطلوب سوا
وتتفرع على هذه القاعدة كون القضاء بامر جديد فان حمل كلامه ره على هذا
يرد عليه جميع ما قلنا وان اراد حمل كلامه على الدعوى الاخيرة فان ساعده
بعض عبارات العدة فلا يساعد الادلة لانه ره تمسك بما يفيد كون الفور مرادا
للامر فتامل قوله دلالة قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا لا يقال نحن نستدل بهذه
الايات وهو حرمة ما نهى عنه انما الكلام فيما يتحقق به النهي لتحديد الذي هو المراد

من الآيات بمعنى ان النبى صلى الله عليه واله باى صيغة نهى المخاطبين بالآية الاولى
والعابدين الى النجوى وللمعذبين بالنار لارتكاب المحرمات والفاسقين من اليهود
فى تلك الآية الاخرى فنحن نقول ان الجميع نهى بالصيغة المقرونة بالقراين لكون النهى فى
اللغة لطلب الترك مطلقا لا بالصيغة المجردة حتى يثبت كونها للتحريم فى اللغة
او فى الشرع وهذا هو المتنازع فيه والحاصل ان المسلم دلالة الآيات على حرمة
ما نهى عنه لا على دلالة الصيغة على التحريم بحسب الوضع اللغوى او الشرعى
اذ فى الآية الاولى اوجب الله تعالى على المخاطبين الانتهاء عن شيئا اخبر به النبى
صلى الله عليه واله نهاهم عنها وعملوا حين منها باتفاق منا ومنكم لدلالة الصيغة
على الحرمة عندكم والقراين عندنا فلعله عليهم لما نهاهم عنها بتوسط الصيغة
مع ضم القراين وما الذى شهد بعدم خصوص القراين الحالية نعم لو قال تعالى
اذا نهيكم فانتهوا بكون وجوب الانتهاء معلقا على مجرد النهى ولا يحسن الا
مع دلالة الصيغة على الوجوب وعدم الدلالة فى الآية الاخرى اوضح لانا نقول
بعد التسليم ان غرض المعترض هو انا اذا رأينا الآن نهيا مجردا عن القرينة فى
كلام النبى صلى الله عليه واله من دون دليل على المراد منه نحمله على الحرمة
اذ لا شك ان المنهى عنه بهذا النهى داخل فى عموم قوله تعالى فما نهيكم عنه فينتظم
قياس هكذا هذا ما نهى النبى صلى الله عليه واله عنه وكل ما نهى النبى عنه يجب
الانتهاء عنه الا ان يدل دليل على عدم الوجوب وما نحن فيه كذلك وكونه
فى زمانه صلى الله عليه واله مقرونا بالقرينة او مجردا عنها للوضع لا حقيقة
البحث عنه وان كان ظاهر كلامه انه يقول بقول السيد رحمه فى الامر والنهى هذا
فى بيان دلالة الآية الاولى ولكن دلالتها موقوفة على دلالة الامر على الوجوب
وقد مر الكلام فيه واما نص الآية هكذا وما آتاكم الرسول وما اعطاكم

من النهي او من الامر نحو ولانه حلال لكم او فتمسكوا به لانه واجب الاطاعة
وما نهاكم عنه فخذه منه او عن اتيانه فانتهوا عنه فيظهر منه عدم النصوصية في
المدعى بل ظهور الاحتمال الاول واما الاية الاخرى فانظر عدم دلالتها على وضع الصيغة
فالاصل في الشرع للتحريم وعلى حرمة جميع المنهيات مع ان الذم لا يدل على الحرمة مطلقا
لانا نرى الذم الشديد على ترك الاولى وفعل المرجوح والوعيد في الاية الثانية
يمكن ان يكون باعتبار التناجي وما بعده لا للعود الى المنهي عنه مطلقا اللهم الا ان
يبنى على الظهور في رجوع الوعيد الى كل من الافعال المتقدمة ويكتفي في الاصول
بالظواهر وفي الاية الاخيرة يمكن ان يكون المراد العتق هنا مع ان هذه المسألة نظري
فايدتها فانما هي المختصة به صلى الله عليه واله مع عدم بيان الائمة عليهم المراد منها و
نادر فتدبر **قوله** ولكن بين المطلبين العموم من وجه قال الفاضل الباغنوي عند
ذكر الدليل الاول للمجوزين وسيجيء واختاره الجاعل بقوله لكلام في ان هذا الدليل
هل هو جار فيما اذا صح الانفكاك من احد الجانبين كما اذا نهاه عن الخياطة في الحرم
وامره بالخياطة فاذا خاطه في الحرم فلا شك انه عاص لمخالفة النهي فهل هو مطيع للامر
والظاهر انه مطيع لانه لم يقيد امره بالخياطة بان لا يكون في الحرم فلعل غرضه في الامر
مجرد خياطة الثوب مجردا عن قيد عدم كونها في الحرم وجعل النهي قرينة للتقييد
ارتكاب للمجاز وابقاء الاطلاق كل من النهي والامر اولى من تخصيص احدهما فيكون معنى
كلامه انك لا تفعل الخياطة في الحرم فانك لو فعلت الخياطة فيها لعاقبتك لكن يحصل
ما هو مطلوبي بالامر لان مطلوبي بالامر خياطة الثوب في مكان ما اي مكان كان ولا يخفى
ان هذا معنى صحيح غير مخالف للغة ولا العقل ولا يحتاج فيه الى ارتكاب التخصيص
في الامر فليحمل عليه ولهذا قالوا النهي لا يوجب الفساد وهذا لا ينافي جعل
الشارع مناط الحكم الفساد فكان ذلك اصطلاح من الشارع لكن الكلام هنا في

صطلاح
ان مقتضى الامر والنهى ماذا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عن مفهومهما كانه

لكن الاصل عند طريان الاصطلاح من الشارع وغيره فاليتأمل ثم قال عند ذكر

كر
الدليل الثانى وسيجئ هو ايضا واعلم ان هذا الدليل ايضا جار فيما اذا صح انفكا

مه
ك احدى الجهتين عن الاخرى فقط اذ يختلف محل المتقابلين حتى فتأمل فظهر من كلامه

حال العموم والخصوص المطلق ايضا قوله ره فى غاية الظهور الى قوله طرف النهى

اقول دعوى الظهور فى الصورة الثالثة التى جعلها موضع النزاع غير ظاهرة

ى   ستلزامه
عند اذ العقل لا يابى عن اجتماع المطلوبية والمبغوضية فى شئ بجهتين وا

مسلم   بر
امتناع الاطاعة فطر فى النهى على تقدير تعلق الوجوب بالافراد واما على تقدير

تعلقه بالماهية فممنوع اذ يمكنه ترك جميع الافراد المنهية والاتيان بفرد غير مندرج

ى
تحت الكلى المنهى عنه وانما اختار الفرد الذى هو مندرج تحت المنهى عنه بنفسه

صه
لا بامر الشارع اياه بهذا الفرد بخصوصه والحاصل ان التكليف بامر شخصى اجتمع

ف
فيه الحل والحرمة تكليف بما لا يطاق وهذا الذى لا يجدى فيه اختلاف الجهة واما

ف
جمع المكلف باختياره هذين الحكمين فليس تكليفا بما لا يطاق واختلاف الجهة ههنا

لئلا يلزم اجتماع الضدين او النقيضين المستحيل وتفصيل القول ان

ن   ل
تعلق الخطاب بالافعال سواء كان اقتضائيا او تخييريا يتحقق على وجهين الاول

حظة
ان يكون المطلوب او المأذون فيه ايجاد المهية او تركه من حيث هى من غير ملا

ت
لخصوصيات الافراد لا اجمالا ولا تفصيلا وعدم امتناع الاتيان بالمكلف به الا بفعل

ة
فرد او بترك جميع الافراد لا يقتضى كون الافراد من حيث الخصوصية مطلوبة

او مأذونا فيها من جهة الفعل او الترك نعم فعل المهية او تركها لا يمكن فى الواقع

الا بفعل فرد لا اقل منه او بترك جميع الافراد وح يكون الموضوع للاحكام الخمسة

حظ
لو
المتقادة المهية والثانى ان يكون المطلوب او المأذون فيه الخصوصيات فالمكلف به

الافراد اجمالا او تفصيلا ان امكن التفصيل بان يكون الافراد متناهية او جاز
تعلق علم المكلف بغير المتناهي تفصيلا ويكلف بملاحظة فيكون الافراد المخصوصة
من حيث الخصوصية موضوعة للاحكام فعلى الاول يجوز صدق ماهيتين على فرد
معين تكون احديهما موضوعة للوجوب والاخرى للحرمة مثلا واذا امكن انفكاك
احديهما عن الاخرى لا يلزم تكليف بالمحال وليس الفرد الذي هو مادة الاجتماع
على هذا التقدير مطلوبا اصلا لا حتما ولا تخييرا بمعنى ان يتعلق الطلب به نعم يجوز
للمخاطب المكلف ان يختار هذا الفرد اذا اراد الامتثال بالامر الايجابي فيستحق
الثواب لتضمنه ذلك الفرد المأمور به والعقاب لتضمنه للمنهي عنه وهذا
بخلاف الواجب التخييري الذي نفيناه فان الامر على ما فرضنا لاحظ امرين او امورا
وطلب واحدا منها من المكلف ووكله الى اختياره وعلى الثاني يجوز اجتماع
حكمين من تلك الاحكام في امر واحد شخصي اذا كان له جهتان يكون مع واحدة مطلوبا لحكم
ومع الاخرى للاخر ولكنه لا يجري لجواز التكليف بهذا الفرد بعينه اذ لا يمكن
المكلف الاتيان بمقتضى الامر والنهي معا فمن يقول بان التكليف بالصلوة و
الغصب مثلا فعلا وتركا من قبيل الاول يلزمه القول بالجواز ومن يقول
بانه من القسم الثاني يلزمه القول بعدمه اما للزوم اجتماع الضدين او التكليف
بالمحال بطريق منع الخلو فظهر ان النزاع ينبغي ان يقع في ان المكلف به ماذا كان
وبعد تحقيقه تتضح المسئلة كما يرشد اليه قول المصنف وقد وقع النزاع في
صحة هذه الصلوة وبطلانها بناء على انه هل تعلق الامر المتعلق بمطلق الصلوة
الى هذا الفرد المتعلق للنهي اولا ونحن قد اشرنا وسنشير ايضا الى ان الحق القسم
الاول من القسمين اللذين ذكرناهما ولهذا قلنا بعدم البطلان فنقول الفصل
كما سيجيء هو القول الفصل عندي قوله وتحقيقه الخ لا شك ان المكلف به

وهو

وهو الفعل الاختياري انما هو الحركات والسكنات وعدم كونهما غرضا بالذات ومنتهى سلسلة
الاغراض لا يستلزم عدم كونهما مطلوبين بالامر كما ان كون الشيء غرضا اصليا لا
يستلزم كونه مأمورا به اذ الظن ان الغرض الاصلي من الصلوة هو القيام السكوني
والركوع الحركي وتحريك اللسان بالالفاظ كلا بل المقصود حصول هيئة للنفس يعتد
عنها بالقرب الى الله وهو الذي يحصل بالاتيان به الاطاعة وهي في الصلوة و
الخياطة وهو مغاير للغرض الاصلي فيهما والحاصل ان المصنف رحمه منع اولا حصول الا
طاعة على تقدير حصول الهيئة المترتبة من الحركات والسكنات مع وقوعها في المكان
المنهي عن الكون فيه وهذا مبني على الفرق بين المأمور به الذي هو مدلول
الصيغة وهو الثاني وبين الغرض والغاية من الامر وهي الهيئة الحاصلة
من الثاني وثانيا سلم حصول الاطاعة بناء على ان يكون المدلول هو الامر الحاصل
من الثاني وهو الغاية ولعمري كيف رضي بهذا البناء لان الهيئة ليست يكلف
بها بل المكلف به هو الامر الذي يحصل منه الهيئة وقد جعله الحركات حيث قال ان
الخياطة اي الهيئة امر حاصل من الحركات فهي بمنزلة المعلول له قال الفاضل المدقق
في حاشيته على المعالم الكون في عرفهم منحصر في الحركة والسكون والاجتماع و
الافتراق ومن الظاهر ان كلا من الصلوة والخياطة عند اجزائهما وجل اركانهما
عبارة من الاوليين فان الصلوة عبارة عن حركات مخصوصة وهيئات
معينة ترجع الى السكون وكذلك الخياطة عبارة عن افعال مخصوصة هي حركات
الاعضاء المعينة القائمة بالخياط وليست عبارة عن الاثر المترتب على الفعل انتهى
المقصود من كلامه زيد في اكرامه والمحصول هو انه جعل محل النزاع انه هل
يجوز تعلق الامر والنهي بكليين صادقين على فرد يكون بينهما العموم والخصوص من وجه
اولا واختار هو الصحة بناء على ان الطلب المتعلق بالكلي متعلق في الحقيقة بالافراد

ينافيه الرياء ولا يحصل معه وان بالغ
المكلف في الحركات والسكنات في
المكلف به وهو الذي ح

كامر منفصلا وانما قضى نقض الدعوى بالامر بالخياطة والنهى عن الكون فى مكان خاص
فكان غرضه هوان فى المثال امرا واحدا هو مصداق وفرد للخياطة والكون وهذا
بناء على ان الخياطة عبارة عن الحركات والسكنات فمن قال بان متعلق الامر هو الهيئة ان اراد ان
الواجب هو نفس الهيئة فلا معنى له وان اراد ان الواجب هو فعل الهيئة وما يحصل
هى منه ولكن المطلوب الاصلى هو حصول الهيئة والامور المحصلة لها ليست مطلوبة
اصلية فان جعل ما يحصل هى منه الحركات كالمصنف فيلزمه القول بانها مامور
بها ومنهى عنها وان جعله غيرها كارادة العبد مثلا بطريق خرق العادة
فهذا المثال لا يكون مما نحن فيه فان قلت سلمنا ان فعل الخياطة هو الحركات والسكنات
القائمة بالاعضاء المعينة من الخياط ولكنا نقول ان الكون فى المكان القائم بمجموع الجسم
من ذاتيات الصلوة وليس من ذاتيات فعل الخياطة ولعل هذا مراد غير المصنف ممن قال
بان الكون ليس جزءا من الخياطة قلنا ان الكون الذى هو من لوازم الجسم يتحقق فى
ضمن حركة الجسم فى المكان وسكونه فيه وربط هذا المعنى بالصلوة ليس بازيد
من ربطه بالخياطة كما افاده بعض سادة الفضلاء سلمنا زيادة الربط لان فردا من
الكون وهو سكون الجسم وقيامه مطمئنا فى مكان خاص من ذاتيات الصلوة وليس من
ذاتيات الخياطة والكون الذى من لوازم الجسم من المقدمات العقلية او العادية
للخياطة وليس فرد منه ذاتيا لها فنقول من قال بوجوب المقدمة مطلقا لا يتمشى
منه هذا الرد اذ ننقل الكلام الى وجوب المقدمة فالكون ح يكون مامورا به لكونه
مقدمة ومنهيا عنه لصريح النهى عنه وبعض الفضلاء والتى يكون مناقشة فى المثال
فنورد مثالا اخر اورده بعض الفضلاء فى المقام وهو السيد عبده بالمشى كل يوم خمسين
خطوة ونهاه عن الدخول فى حرمه فمشى العبد فى الحرم فهو مطيع للعمل بمقتضى الامر
عاص لمخالفة النهى قوله لا يتأتى الى قوله لازم لها قد ظهر من منعه كون الكون جزء

الخياطة

الخياطة
ومن تحقيقه ان الخياطة امر حاصل من الحركات ومن قوله ان الحركات والسكنات اجزاء للصلوة
ان مراده من الكون اللازم ههنا الحركات القائمة باعضاء الخياط المعينة لحصول الخياطة بمعنى الهيئة
فنقول اولا ان التعبير عن تلك الحركات المعينة ... [illegible]

الا يقال
لا شك ان القرينة
الحالية دلت على ان الامر متعلق
هنا بنفس طبيعة الخياطة بمعنى الحركات
والسكنات لا بشرط شئ فاى محل وجدت ففى
ضمن اى فرد كانت والكون الخاص الذى هو جزء الطبيعة
المامور بها وان كان مما يتوقف عليه الخياطة بالمعنى المذكور
ليس مامورا بها بخلاف الصلوة فان الكون الخاص جزء الصلوة
الشخصية المامور بها وهو ايضا نوع الغصب المنهى عنه فظهر التفاوت بين [illegible]
لانا نقول اما اولا فالكون المذكور [illegible] المامور بها محل نظر واما ثانيا فالذى تلقته رجوع
من قائله الى قول المجوز اعنى تعلق الامر بالطبيعة لا بالجزئيات وتجويز الاجتماع لاختلاف التعلق
واما ثانيا فلا يلزم شئ من المحذورين وتصير المسئلة على هذا لفظية كما حققه بعض الفضلاء المحققين
ويكون الحاصل ان الامر المطلق يجوز اجتماعه مع النهى اذا كان على اطلاقه بان يكون هناك قرينة تدل على ان المطلوب
وجود الطبيعة كيف ما كان وعلى اى نحو كان ولو فى ضمن النهى عنه كمثال الخياطة واما اذا لم يكن قرينة كذلك فالنهى يقيد
الامر وتخرج الماهية الموجودة فى ضمن المنهى عنه او اللازمة له عن ان تكون مطلوبة كالصلوة فى المغصوبة فينبغى
الكلام فى ان الراجح هل هو ابقاء كل من الامر والنهى على حالهما ام تقييد الامر بالنهى وقد تقدم ايضا ما يفيد الترجيح
مما نقله عن حاشية الفاضل الباغنوى ثم على تقدير حمل المسئلة على اللفظية ينبغى فى التفريع عليها ان يفتش
فى كل مواضع اجتمع فيه الامر والنهى على انه هل فيه قرينة الاطلاق حتى يحكم بالصحة ام لا حتى يحكم
بالبطلان خصوصا على القول بان كل دليل انما يصح العمل به بعد التفتيش عن معارضه
ولما لم يقع هذا البحث والتفتيش فى شئ من المواضع فهذا مما يوهن حمل المسئلة
على ما ذكر منه عفى عنه

[illegible] فى هذا البحث ان [illegible] وكذلك عرفت ان شخص الخياطة و

على المفسدة للزوم احد المحالين المتقدمين فقد عرفت عدم اللزوم وان اردت ان
لزوم المفسدة لفرد يمنع الحكيم العالم من طلب الماهية التى فى ضمنه وان كانت مشتملة
على المصلحة للفرد مثل هذا الطلب لا للزوم محال آخر فح يتقيد طلبه بما سوى هذا الفرد

كامر منفصلا وانما قضى نقض الدعوى بالامر بالخياطة والنهي عن الكون في مكان خاص
ونظائر غرضه سوان في المثال امر واحد هو مصداق وفرد للخياطة والكون وهذا
[illegible] تعلق الامر بهذه الهيئة ان اراد ان

فنورد مثالا اخر اورده بعض الفضلاء في المقام كما امر السيد عبده بالمشي كل يوم
خطوة ونهاه عن الدخول في حرمه فمشى العبد في الحرم فهو مطيع للعمل بمقتضى الامر و
عاص لمخالفة النهي قوله لا يتاتى الى قوله لازم لها قد ظهر من منعه كون الكون جزء

للخياطة

للخياطة
ومن تحقيقه ان الخياطة امر حاصل من الحركات ومن قوله ان الحركات والسكنات اجزاء للصلوة
ان مراده من الكون اللازم ههنا الحركات القائمة باعضاء الخياط المعدة لحصول الخياطة بمعنى الهيئة
فنقول اولا ان التعبير عن تلك الحركات المعدة باللازم ليس على ما ينبغي اذ الهيئة تابعة
لها في الحصول فالتعبير عنها بالمعد هو الاولى وثانيا بان ما يشعر به قوله بعد تسليم
ان الكون من لوازم الخياطة من منع اللزوم مما لا وجه له على التقدير لانه قال اولا
بان الحركات علل معدة للخياطة مستتبعة لوجودها بحسب العادة فكيف يمكنه هذا المنع
قوله بل الكون المطلق الخ معناه ان الهيئة المخصوصة معلولة للنوع الخاص من الكون
وهو الحركات والسكنات القائمة بالخياط التي يمكن وجودها في ضمن اشخاص مماثلة للشخص
الموجود في المكان المغصوب اذ الظاهر ان سبب حصول هذه الهيئة هو الحركات المتماثلة وليس
لخصوص شخص من الحركة دخل في تشخص الخياطة بحيث لا يحصل من هذا الشخص
حركة اخرى مماثلة للاولى في جميع الامور من الذاتيات والعوارض الا المكان ولكنا نقول بمثل
هذا في الصلوة اعني في هذه الهيئة الحاصلة من مجموع القيام والركوع والسجود وغيرها
واما الحركات والسكنات الحاصلة من الخياط فهي بحسب تبدل الامكنة تختلف اشخاصها
كاختلاف الصلوة باختلافها قوله وعن الثاني بان مرجوا به وظهر ان المتعلق هو الحقيقة
فان قلت ان الشارع يعلم حين الامر ان من افراد المامور به ما هو فرد للمنهي عنه ايضا
ويلزمه مفسدة فنعلم نحن من نهيه ان مقصوده منه تقييد الامر المطلق به فيكون
المامور به ما عدا الفرد المندرج تحت الكلي المنهي عنه قلت ان اردت ان علم الشارع
مانع من تعلق الطلب بالماهية المشتملة على المصلحة اذا كانت مقارنة لماهية اخرى مشتملة
على المفسدة للزوم احد المحالين المتقدمين فقد عرفت عدم اللزوم وان اردت ان
لزوم المفسدة لفرد يمنع الحكيم العالم من طلب الماهية التي في ضمنه وان كانت مشتملة
على المصلحة فنمنع مثل هذا الطلب لا للزوم محال آخر حتى يتقيد طلبه بما سوى هذا الفرد

فنقول ان الامر والنهي من الله تعالى انما يكونان لاجل مصالح في المامور به ومفاسد
في المنهي عنه للمكلف اوله ولغيره والثواب والعقاب تابعان للتحقق المفسدة
والمصلحة والعقل لا يحيل ان يكون في ماهية مصلحة غير منفكة عنها سواء كانت
مقارنة لماهية اخرى مشتملة على مفسدة او مجردة عنها وان يكون في ماهية مفسدة
كذلك وقد نهى العالم الحكيم عن المشتملة على المفسدة باختيار فرد لا مفسدة فيه
ولكنه عصى بفعل الماهية ذات المفسدة في ضمن هذا الفرد منها فاتى بهذا
الاعتبار بالمطلوب وغيره واستحق الثواب والعقاب وان اردت انه مانع من
طلب هذا الفرد بعينه فنحن ايضا لا نقول به فان قلت كيف يصح التقرب بالمعصية
والعبادة مشروطة بنية القربة فكل ما يكون معصية لا يكون عبادة
بل فاسدة فنقول قال المولى الفاضل المدقق الشيرواني تغمده الله بغفرانه
هذه الحديقة ظاهر الجواب عند من لا يجعل نية القربة وترتب الثواب
شرطا في العبادة كالسيد ره واما من يراهما شرطا فيحتاج في الجواب الى
ان يقول باجتماع الجهتين جهة القربة وجهة المعصية ولا يحيل العقل كون
شيء واحد مشتملا على طبيعتين يحصل باحدهما القرب وبالاخرى المعصية
فتتأتى بنية القربة ويمكن ترتب الثواب ايضا بل الظاهر من اخبارنا ان بعض
العبادات الخالية عن شرائط الكمال عن الثواب كالاقبال بحضور القلب و
التوجه الى جناب القدس فتدبر قوله بملاحظة ان التكاليف الخ اقول ان
مشخصات الصلوة مثلا ليست مطلوبة للشارع اي لا نفهم من مجرد الامر
بالصلوة بل نعلم انه لم يطلب بعضها اصلا لا من هذا الامر ولا من غيره
اذ لا شك ان يتفاوت زمانا ومكانا ووضعا ما به التفاوت انا واحدا
لو فرضنا وجود الالة تختلف الصلوات بحسب التشخص وكذا الصلوة

وكان المكلف مندوحة في امتثال فعل ما فيه المصلحة من المفسدة

في

في هذه الزاوية من البيت غير الصلوة في الزاوية الاخرى منه شخصا وقس على ما ذكرنا
حال باقي المشخصات على ان الاشخاص الممكنة الصدور من مكلف واحد لا حصر لها
ونسبة الكل الى قول الشارع صل او لا تغصب مثلا نسبة واحدة بلا رجحان لواحد على الاخر
وليس كل واحد منها بخصوصه مطلوبا ومامورا به فالمامور به المفهوم من الامر
طلب ايجاد الحقيقة ونقل بعض المحققين عن السكاكي الاجماع على ان المصادر الغير
المنونة موضوعة للماهية من حيث هي ومن البين ان الفعل انما يشتق من المصدر
مع قطع النظر عن التنوين العارض حين الاستعمال فمن يدعي الزيادة فعليه
الدليل وح نقول اذا طلب الشارع منا ايجاد حقيقة القيام في الصلوة مثلا ثم
نهانا عن الغصب فقمنا في مكان مغصوب فعلى تقدير تحقق الامتثال وصحة
هذه الصلوة يظهر في بادي النظر اجتماع ما ذهب اليه القائل بالفساد وبطلان
الصلوة من ذهب اليه الاول كون شيء واحد مطلوبا ومبغوضة ومثابا
حسنا وقبيحا وهذا اجتماع الضدين والثاني التكليف بفعل شيء بعينه وتركه
وهذا تكليف بما لا يطاق وقد اشرنا الى وجه التفصي في الحاشية السابقة و
نقول هنا ان المطلوب بالذات هو الحقيقة التي يمكن وجودها في ضمن فرد اخر
من حيث هي هذه الحقيقة التي يمكن وجودها في ضمن فرد اخر من حيث هي هذه
الحقيقة والمبغوض التصرف في ملك الغير عدوانا فاختلف وتعدد المحل فلا محال
للمحال الاول ولم يطلب منا هذا الشيء المعروض للغصب المنهي عنه بعينه حتى يكون
تكليفا بما لا يطاق بل المطلوب الحقيقة الممكنة الانفكاك عن الغصب الممكن انفكاكه
عنها فاضمحل خيال البطلان وظهرت الصحة قوله الرابعة الخ اذا اتحدت الجهة
فوجه عدم الجواز الى الان اتضح ما واذا اختلف فوجهه التكليف بما لا يطاق
لان جواز فعل المكروه لا يخرجه عن كونه مطلوب الترك فطلب فعله ح

من اجله

طلب للنهي قوله الى مسئلة الخ اذا امرنا الشارع بصلوة شخصية تخييرا ونهانا عنها
نهي تنزيه كان يقول صل ركعتين بصفة كذا في ساعتك هذه في مكان مخصوص من الحمام
وان شئت صليت في غيره ولا تصل في الحمام وان صليت اجزاك ولكنك فعلت
مرجوحا مطلوب الترك فلا شك في استحالة امتثال هذين الطلبين اذ لا يمكنه
الاتيان بالمأمور به منفكا عن المنهي عنه مع ان جهة الامر والنهي لو كانت شيئا واحدا
يلزم المحال الاول ايضا كما مر مرارا واذا امرنا بالصلوة مطلقا من غير تقييد ثم
نهانا عن ايقاعها في الحمام فعلى القول المنصور وهو ان الامر يتعلق بايجاد الحقيقة
فالظاهر جواز الصلوة وعدم مانع الاجتماع الوجوب والكراهة بالمعنى المصطلح لان تعدد
المتعلق ظاهر اذ متعلق الامر نفس الحقيقة التي يمكن وجودها في غير الحمام والمنهي
عنه الذي اختاره المكلف هو الايقاع في الحمام من حيث هو كذلك فمتعلق الكراهة
في الحقيقة هو الوصف اعني الهيئة العارضة للفعل باعتبار كون فاعله في هذا
المكان على انه لا مانع من اتصاف ذات الفعل من حيث هي هي بالوجوب و
اتصافها مع الوصف بالكراهة وقوله لا تصل في الحمام نهي عن الفعل المقيد
او عن القيد لا عن ذات الفعل في الحمام ودعوى ان العبادة تجب ان تقع راجحة من
جميع الجهات وان لا تكون فيها جهة مرجوحية ولو كانت قائمة بوصف عارض لها
دعوى لا شاهد عليها ولا احتياج للتصحيح الى ارتكاب ان الكراهة ليست بمعناها
المصطلح بل بمعنى قلة الثواب اذ لا مانع من ان يستحق المكلف الثواب الكامل
الذي يستحقه بكونه عوضا عن ايقاع حقيقة الصلوة ويستحق ايضا الشيء
الذي يستحقه من بفعل المكروه فان قلت حاصل هذا الكلام هو ان الراجح
المثاب على فعله هو الصلوة سواء كان تركه حراما او جائزا والمرجوح الذي
يتضمن المفسدة الغير البالغة حد وجوب الترك هو الوصف العارض الذي

يمكن

يمكن انفكاكه عن الموصوف ولاجل جواز الانفكاك امر الشارع بذات الموصوف
ونهى عن الوصف ولما اختار المكلف الموصوف ونهى عن الوصف ولما اختار
المكلف الموصوف فقد اتى بما يتضمن الرجحان والمرجوحية فاستحق شيئين واتفق
في عبادة نهى عنها الشارع نهي تنزيه وهي مستلزمة لوصف مرجوح لا ينفك عنها
كالصلوة في الاوقات المكروهة تطوعا والصيام في السفر كذلك لان هذه الصلوة
لا يمكن وقوعها في غير هذا الوقت وكذا الصيام لان كل وقت يصح فيه التطوع فهو
وظيفته المختصة به ولا يسع ان يقع فيه غيره وكذا الاوقات الحضرية للصيام يكون حينا ما
وظيفتها لا تسع غيره فكيف يكون مثل هذه العبادة مع كونه عبادة متصفا بالكراهة
اذ كونه عبادة يقتضي تعلق الطلب به وكونه ملازما لهذا الوصف يقتضي طلب
تركها ولا يجوز للشارع العالم بالاستلزام ان يتعلق طلبه بفعل مثل هذا الامر و
ليس هناك حقيقة مامور بها واخرى منهي عنها مع جواز الانفكاك بينهما قلت
على ما فرضت من كون مثل هذا الشيء مكروها يلزمك تجويز الشارع لفعله و
نقول لا مانع عقلا من ان يترتب على ماهية من حيث هي مصلحة لا ينفك عن
فعلها في جميع الاوقات والاحوال ويفوت بتركها من حيث هو تركها ويترتب على
ما يلازمها من الاوصاف الحقيقية او الاضافية مفسدة وتفوت بتركه من حيث
هو تركه فربما كانت تلك المفسدة شر كثيرا بالنسبة الى تلك المصلحة ولكنها لا تبلغ
حدا يقتضي تحريم الفعل وقطع النظر عن المصلحة بالمرة فلهذا نهى الشارع عنها نهيا
وفي الحقيقة تعلق النهي بالوصف ولكنه لما كان ترك الوصف تبعا لترك الموصوف
يتراءى ان المطلوب ترك الموصوف ويظهر التبعية من قولنا ترك الصوم فلم يقع في
السفر وترك الصلوة فلم تقع في الوقت المكروه فظهر ان الراجح المثاب عليه
هو فعل العبادة من حيث هي فعلها ويلزمه مرجوح هو وقوع الوصف والمرجوح ترك

المباح من حيث هو ولا ثواب عليه ويلزمه راجح هو ترك الوصف وعليه الثواب
فالعبادة مندوبة مستلزمة لمكروه يكون وجودها بالفعل وتركه فلا يكون
فيه ثواب الا من ثواب فعل تلك المندوبة فلذا امر الشارع بتركها فالمقصود
ترك مسبب تركها فاذا فرضنا ان المكلف اتى بمثل هذا الامر فقد اتى بما هو المطلوب
وهو الراجح على الاطلاق لولا الامر المقارن اعنى فعل الماهية ذات المصلحة
وهي التي بنفسها استحقت الترجيح والطلب من المكلف واقتضت الثواب للمكلف
للزوم الثواب للمصلحة الموجودة واتى ايضا بما يستحقه فاعل المكروه قوله
وهذا ايضا الخ لا شك في ان ما يمتنع من هذه الاقسام لا يصدر من الشارع
ما يدل عليه بالنصوصية كما مثلنا له اولا بقوله لنا صل ركعتين بعينه كذا الخ
ثم قد يصدر منه ما يوهم ذلك على الظاهر كامره بالصلوة مطلقا ونهيه عنها في
الحمام عند المحقق ومن قال بمقالته من ان الامر يتعلق بالاشخاص حقيقة اذ على هذا
يتوهم اجتماع الوجوب التخييري والنهي التنزيهي في شخص واحد ولما كان
عند المحققين هذا مستحيلا يحتاج الى التوجيه ووجهه بان حمل الامر بالصلوة
على غير الفرد المنهي عنه وحكم بان المنهي ليس داخلا في المامور به فلو صلى
المكلف لا يكون عبادة مامورا بها فيكون باطلا ثم لما ثبت بالادلة الخارجية
صحة بعض ما نهى عنه وجهه بان حمل الكراهة على غير معناها بل على معنى
قلة الثواب وانت تعلم ان الاشكال لم يندفع بهذا التوجيه لان ما هو قليل
الثواب يكون مطلوب الترك للنهي عنه كما هو المفروض فيلزم طلب الفعل الواحد
الشخصي وطلب تركه وهذا تكليف بالمحال واجتماع الرجحان والمرجوحية
وهو اجتماع الضدين ثم اعلم ان تعلق النهي التنزيهي حقيقة بالتبع مع القول
ببطلانها مما لا معنى له لان من قال بالبطلان انما قال به هربا من التكليف بالمحال

العبادة من حيث هو ولا ثواب عليه وبلا ... واجب ... تركه ...

تعلیق

وزاد بها جواز كون ماله البدل شخصا واحدا وموجودا معينا لكون مع التخيير عن الوصف بدلا عن نفسه في ثانية الوصف و هذا لا يخفى فتأمل فيه فلا مدخل له في الاشكال بل يعم عليهم

واجتماع

واجتماع الرجحان والمرجحية في فعل شخص واحد وفي تركه ايضا والقول بتعلق النهي التنزيهي بها مستلزم للعدول الى المرجوب عنه لان معنى هذا النهي رجحان الترك مع جواز الفعل شرعا وعدم العقاب عليه وح ينتظم قياس هكذا الذي نهي عنه تنزيها عبادة جائزة شرعا اما كونه عبادة فالفرض واما كونه جائزة فلكون النهي عنه تنزيها وكل عبادة جائزة اما ان يثاب على فعلها ويعاقب على تركها او يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها فهي اما واجبة او مندوبة فتكون مطلوبة الفعل والترك وراجحة ومرجوحة والقول بانها لا يثاب عليها قول بعدم كونها عبادة بل بدعة محرمة فالاولى لمن قال بالبطلان لاستحالة الاجتماع المذكور ان يقول ان الذي يتراءى منه انه مندرج تحت نوع مأمور به من العبادة ونهي عنه صريحا ان كان له بدل ودل دليل خاص على صحته فهو صحيح ومعنى النهي عنه ليس طلب تركه من حيث هو راجح بالذات بل من حيث هو وسيلة الى تعيين بدل هذا الواجب وهو ارجح واولى لقلة الثواب في فعله وكثرة الثواب في البدل فالترك راجح بالعرض اعني بتوسط رجحان ما هو وسيلة اليه ومقدمة له فلا يكون العبادة مكروهة بالمعنى المصطلح المقابل لباقي الاحكام الخمسة اذ هو راجح الترك على الاطلاق وبالذات فلم يتعلق بها النهي التنزيهي في الحقيقة وان لم يدل دليل خاص فلا مانع له من الصحة لحمل النهي فيه على النحو السابق واما الذي نهي عنه صريحا ولم يكن له بدل فهو خارج في الحقيقة عن النوع المأمور به ولا يجوز ان يكون في الشرع دليل على صحته لاستحالة اجتماع الرجحان والمرجوحية ولعدم صحة حمل النهي فيه على ما حمل في ذي البدل فان قلنا بان النهي المجرد يدل على التحريم فالامر واضح اذ نقول لما فرضنا خروج هذا القسم من تحت النوع المأمور به لا يكون عبادة في الحقيقة بل يكون بدعة منهي عنه نهي تحريم لا نهي تنزيه ونحتم هذا المطلب بايراد كلام من الشهيد الثاني قده وفائدة ظفرنا بها في مجموع لبعض الفضلاء قال ره قال استادنا العلامة الشيخ والدي ره في بعض

بالبطلان وان لم نقل بل قلنا انه يدل على المعنى الشامل للحرمة والكراهة نقول هو

فليرجع وههنا فائدة هي ان المكروه ربما يطلق على بعض العبادات والظاهر انه بالمعنى المشهور
تصحيح كون الفعل راجحا على الوجوه في العبادات مشكل فان العبادة يلزمها ان يترتب على فعلها
الثواب والا حرم فعلها وكانت بدعة فاما ان يترتب على تركها عقاب فلا يعقل كونها مكروهة
او لا يترتب فيكون مباحا فلا يتصف على التقديرين ان يكون مكروها ويمكن ان يقال
الكراهة في العبادة يرجع الى اوصافها ومقارناتها ولا محذور في ان تكون ذات العبادة
موصوفة بالوصفين المذكورين وصفاتها ومقارناتها موصوفة بالكراهة وهذا فيما له
بدل كالصلوة في الحمام واما ما لا بدل له كالصلوة تطوعا في الاوقات المكروهة و
الصيام كذلك في السفر فغاية ما يمكن ان يقال في ذلك ان لنفس العبادة ثوابا ولا عقاب
على تركه وللترك العبادة من حيث اشتماله على ترك ذلك المقارن او الوصف
ثوابا ولا عقاب على فعله وربما كان في بعض الصور ما يترتب على تركه من حيث
اشتماله على ترك الوصف المقارن ولاجل تحصيل ذلك الثواب الكثير ربما امر
الشارع بترك العبادة وعلى هذا يلزم ان لا يكون فعل العبادة الصحيحة راجحا
على تركه بل ينعكس الامر وفيه بعد وان يكون الفعل والترك معا مستلزما للثواب
وان كان احدهما اقل من الاخر وذلك ابعد ولهذا ذهب بعضهم الى ان الكراهة
ههنا بمعنى كونه اقل ثوابا وفيه نظر من وجهين الاول انه يلزم على هذا ان
يكون قلة الثواب بهذا المعنى مساوقا للكراهة وليس كذلك فانه ربما تكون العبادة
كالصلوة في البيت اقل ثوابا من الصلوة في المسجد ولا تعد تلك العبادة مكروهة
اتفاقا الثاني انه لو كان بمعنى قلة الثواب استبعد نهي الشارع عنه وترجيح تركه
على فعله كما يستفاد من الاخبار وكلام الفقهاء وذهب بعضهم الى ان العبادة
المكروهة باطلة كالمحرمة ولو قيل بان المكروه ما فيه منقصة وحط مرتبة
كما يستفاد من كلام شارح المختصر وان لم تساعده التعاريف المشهورة امكن دفع

فعل العبادة من الثواب
اقل مما يترتب على حر

الاشكال

الاشكال على ما يظهر بالتأمل انتهى كلامه رفع مقامه وقال الشهيد قدس سره في التمهيد
بعد تقسيم الحكم الشرعي الى الخمسة المشهورة ويرد على هذا التقسيم امور احدها
مكروه العبادة كالصلوة في الاماكن والاوقات المكروهة فان الفعل راجح
بل مانع النقيض مع وصفه بالكراهة المقتضية لرجحان الترك ومن ثم قالوا
ان المراد بمكروه العبادة ناقص الثواب خاصة وهو اصطلاح مغاير لقاعدة
الاصوليين ومعجبه لانقسام المكروه الى معنيين عام وخاص ثم قال وزاد بعض
متأخري الاصوليين امرا سادسا هو خلاف الاولى وهو ضرب من الاول وهو
حسن وح فلا ينافي اتصاف الفرد المرجوح من العبادة باصل الرجحان فانه
مرجوح حينئذ بالاضافة الى غيره من افرادها الذي هو اولى منه وان اشتركا
في اصل مصدرية الرجحان وهو اولى من تسميته مكروها لرجحان فعله
في الجملة ولا يندفع الاشكال الا بذلك انتهى كلامه رفع مقامه قال شارح المختصر
الثالث اي من احكام المكروه انه يطلق على معنيين اخرين غير ما تقدم
احدهما الحرام كثيرا ما يقول الشافعي انا اكره هذا ثانيهما ترك الاولى يقال
ترك صلوة الضحى مكروه وان لم يرد عليه نهي لكثرة الفضيلة فيها فكان في تركها
حط مرتبة وانت بعد احاطتك بالمراد لكلامه تعلم ان بما حققناه من معنى الكراهة
بالمعنى المصطلح وبمعنى قلة الثواب يندفع الاشكال ويسقط الاستبعاد واما
حمل الكراهة على ما فيه المنقصة وحط المرتبة فان كان الحط والنقصان في
الوجود بالنسبة الى الضد فيكون الضد راجحا فينتقل الاشكال بحاله مع ان الفرض
كون ما فيه النقصة منهيا عنه فلا بد من التوجيه وان قيس النقصان
بالنسبة الى فرد آخر من العبادة كقياس الصلوة في الحمام الى الصلوة في المسجد مثلا
فيرد على هذا التوجيه ما يرد على حمل الكراهة على قلة الثواب ويدفع

بما بين نوع هو به وقس على هذا ما يرد على زيادة القسم السادس الذي نقلها الشهيد قدس سره
مع ان زيادة هذا القسم مستلزمة لان يجعل الواجب والمندوب في التقسيم على
غير معناهما بان يخصصا بما ليس له رجوحية بالنسبة الى فرد اخر من نوعه
فتنتشر القسمة وتخرج عن الضبط قوله ره وقد علم الخ اعلم ان المص افتتح
البحث ببيان عدم جواز اجتماع الامر والنهي وفصل اولا الامر وقسمه الى الوجوب
الحتمي والتخييري وقابلهما بالنهي التحريمي ثم ذكر حكم النهي التنزيهي وختم الكلام
بما يدل على حال اجتماع الوجوب مع باقي الاحكام كالندب ايضا مع غيره وقال ان الصور
التي علم حكمها من كلامه ثلث عشرة صورة ولنبسط الكلام وان كان المطلب على
طرف الثمام تسهيلا للمبتدي فنقول الاحكام الشرعية خمسة واذا عد الواجب
التخييري على حدة تصير ستة وقد بين المص في اول كلامه جواز جمعه مع الحتمي
في اخر الكلام حيث قال الامر الايجابي معه فصور اجتماع كل من الستة مع نفسه
وغيره تنتهي الى ست وثلثين صورة بعضها متكرر كاجتماع الوجوب الحتمي
مع التخييري واجتماع التخييري مع الحتمي وبعد حذف المكرر يبقى احدى و
عشرون صورة ولنفصل الجميع وهو هذه الاولى الوجوب الحتمي مع نفسه
كما اذا نذر صلوة الجمعة على القول بوجوبها العيني الثانية مع الوجوب
التخييري كما اذا نذر الصلوة الجمعة ايضا على القول بوجوبها التخييري الثانية مع
الوجوب على القول الاخر الثالثة مع النهي التحريمي وهذه هي الاولى التي
ذكرها المص ان تعلقا بامر شخصي وان تعلقا بكليين فهي الثالثة في كلامه
والاولى ان يجعل الصورة الاولى تسعى باعتبار المتعلق الشخصي والكلي
او يفرض لحال الكلي والشخصي في الصورة الاخرى ايضا والظاهر انه
لم يتعرض لان حال الباقي يعلم مما ذكره اذ المتعلق عنده في الحقيقة هو الشخص

وان تعلق الامر على الظاهر بالكلي كما صرح به الرابعة مع النهي التنزيهي وهي الرابعة
في كلام المص الخامسة مع الندب كالصلوة اليومية في المسجد السادسة مع
الاباحة كالصلوة اليومية في البيت وهاتان مما علم من كلام المص السابعة الوجوب
التخييري مع الحتمي وهي الثانية بعينها الثامنة مع نفسه كالوتر وان يصوم
كفارة رمضان في احد المواضع الشريفة والمص اشار الى اجتماع كل من الوجوبين
مع نفسه ومع الاخر بقوله اجتماع الامر الايجابي معه وصوره اربع
وعد الجميع صورة واحدة التاسعة مع النهي التحريمي وهي الثانية في كلامه
العاشرة مع النهي التنزيهي وهي الخامسة في كلامه الحادية عشر مع الندب
كصلوة الجمعة في المسجد على القول بالتخيير الثانية عشر مع الاباحة كظهر
يوم الجمعة في البيت وهاتان القسمان يعلم حالهما من قوله واشار اليهما واما
السادسة بقوله ومع الندب ومع الاباحة وعد الاربع ثنتين الثالثة عشر
النهي التحريمي مع الوجوب الحتمي وهي الثالثة بعينها الرابعة عشر مع التخييري
وهي التاسعة الخامسة عشر مع نفسه كالزنا بالحايض السادسة عشر مع
التنزيهي كالزنا تحت السماء لورود النهي عن الجماع مطلقا السابعة عشر مع
الندب ولا يجوز عند المص لدلالة ما يدل على عدم جواز اجتماع الوجوب و
الحرمة عليه ايضا وعلم حالها من قوله ايضا الثامنة عشر مع الاباحة والظاهر
ان حالها كسابقتها عند المص التاسعة عشر النهي التنزيهي مع الوجوب الحتمي
وهي الرابعة العشرون مع التخييري وهي العاشرة الاحدى والعشرون مع
النهي التحريمي وهي السادسة عشر الثانية والعشرون مع نفسه كجماع المحرم لها
من غير وضوء بين الطلوعين مثلا الثالثة والعشرون مع الندب والظاهر حالها
كحال الصورة السابعة عشر عند المص الرابعة والعشرون مع الاباحة كالاكل المباح في السوق

الخامسة والعشرون الندب مع الوجوب الحتمي وهي الخامسة والمص تعرض لها
مرتين حيث قال اولا وقد علم اجتماع الامر الايجابي معه ومع الندب وجعلها صورة
واحدة ثم قال بل اجتماع الامر الندبي مع الايجاب وجعلها صورة احدى السادسة
والعشرون مع التخييري وهي الحادية عشر السابعة والعشرون مع النهي التحريمي وهي السابعة عشر
الثامنة والعشرون مع النهي التنزيهي وهي الثالثة والعشرون التاسعة والعشرون
مع نفسه كالنافلة في البيت الثلثون مع الاباحة كالنافلة في المسجد لو لم يرد نهي عنها
الاحدى والثلثون الاباحة مع الوجوب الحتمي وهي السادسة الثانية والثلثون
مع التخييري وهي الثانية عشر الثالثة والثلثون مع النهي التحريمي وهي الثامنة عشر
الرابعة والثلثون مع التنزيهي وهي الرابعة والعشرون الخامسة والثلثون
مع الندب وهي الثلثون السادسة والثلثون مع نفسه كالاكل المباح في
البيت ثم اعلم ان الاحكام الخمسة كلها متضادة فلا بد في صورة اجتماع كل
مع الاخر من توجيه لئلا يلزم اجتماع الضدين او التكليف بالمحال وليست
الضدية منحصرة ومختصة بالوجوب بكلا معنييه والحرمة والكراهة
فاتصاف الصلوة الواجبة بالاباحة محتاج ايضا الى توجيه والظاهر ان المص ايضا
لا بد ان يتمسك في التوجيه بان يقول المتصف بالوجوب ذات الصلوة و
المتصف بالاباحة هو الوصف اعني ايقاعها في البيت لان الايقاع امر مغاير
للشيء الواقع او يقول الموصوف بالوجوب نفس الصلوة الواقعة في البيت
نعم لا احتياج له الى توجيه اختلاف اتصاف الصلوة بالكراهة اذا وقعت في الحمام من ان
الوجوب بالنذر بحسب النوع مخالف للوجوب الذي يفهم من امر الشارع فالقول
بان مثل صلوة الجمعة المنذورة محل لاجتماع الوجوب العيني مع نفسه لا يخ
من تسامح الا ان يراد ان الحصة من جنس الوجوب المتحققة في ضمن نوع قد

جمعت مع مثلها في ضمن نوع اخر فالتحقيق بالتامل قوله ره تتميم الخ لما كان الامر
المتعلق بالكلي ظاهرا متعلقا بالاشخاص حقيقة عند المص كان ممتنعا اجتماع الامر و
النهي محالا عنده مطلقا فلا بد من الجمع اذا ورد في الشرع ويمكن بطريقين اما بتخصيص
المامور به باخراج الفرد المندرج تحت المنهي عنه عنه فلا تكون الصلوة في
المغصوبة مامورا بها مثلا او تخصيص المنهي عنه فلا تكون في المغصوبة حراما
وقد رجح ره الاول الاول فسال هنا عن جهة الترجيح وقرب الثاني خصوصا
مع ضم ما دل على جواز هذه الصلوة ولا يخ ما حكم على دلالته عن النظر اذ الحكم
من الشارع على مالكية الناس وبيانه احكام غصب الارض ابطل هذه الدلالة
وكونها مما لا يدل على صحة الصلوة وعدم تعلق الغصب بها وقوله لعله من نقل
الخلاف يؤذن بعدم اعتبار خلاف الفضل ره والعجب منهم اذ يعدونه بخلاف احاد
المتاخرين ولا يعباؤن بمثل الفضل ره مع ان الفضل المتقدم قوله ولعل الوجه
الى اخره لا يخفى ان المكلف يمكنه الخروج عن عهدة الحكمين يقينا باختيار فرد من افراد الواجب
ليس داخلا تحت المنهي عنه فيكون واجبا او مستحبا على اختلاف الرايين في وجوب
الاحتياط وعدمه واما الحكم بالبطلان والفتوى به بمجرد ما قاله المص من الاهتمام
فلا ارى له وجها قوله لان ترك الواجب الخ لا نسلم ان ترك مثل هذا الواجب اي
الذي يحتمل الوجوب لمعارضة مع التحريم مفسدة بل نقول المترتب على فعل الواجب
هو النفع والمترتب على تركه عدمه اولا وبالذات ولما يلزمه مع العلم بالوجوب
عدم الاعتناء والتهاون بل الاستخفاف في بعض الاحيان يترتب عليه المفسدة واما مع
الجهل فغاية ما نسلمه هو عدم النفع قوله ره بل لما ورد الخ سيجيء من المص في ذيل البحث
عن القسم الثالث من اقسام الادلة العقلية ما يدل على استحباب التوقف عند تعارض
فكيف يحكم بالبطلان بعنوان القطع هنا قوله وايضا الخ كيف يصير هذا الترجيح سببا

للحكم والافتاء بالكف فيما سكت الشارع عنه التوجيه فيه اللهم الا عند من يفتى بالاباحة
نعم جميع ما ذكره يصلح مرجحا للترك مثل هذا الواجب واختيار غيره ولا كلام فيه واما
الافتاء فالتوقف لا غير قوله وقد قيل الخ قد مر ان الاحكام الخمسة متقابلة لا يجتمع
اثنان منها فى محل واحد مع اتحاد الجهة واما مع اختلافها فلا مانع منه عقلا ونقلا ولا
فرق فى هذا بين الواجب الكفائى وغيره كما مر مفصلا فنفرق القائل لا يخ عن نظر
وفرض عدم النية يخرج الشئ عن كونه عبادة فح لا يلزم اجتماع حكمين من الاحكام
فيها وسيجئ لهذا تتمة قوله وينهم من كلامه الخ ينهم من كلامه ما هو اتم مما نحن فيه
اذ مثاله الاول والاخر يدلان على تحقق الحكمين فى شئ بطريق التبادل و
الوسط يدل على اجتماعهما معا مع اختلاف الجهة ولهذا قال سيما فى مثاله بالتعدد
قوله ره وكلامه الثانى الخ الذى ظهر لى من كلام السيد رحمه الله تعالى فى فرضه ان غرضه
ان بعض العبادات يكون الغرض الاصلى منه نفس تحققه سواء وقع بعنوان العبادة
اوخرج عن هذا العنوان وقسم من هذا البعض يجوز الاستنابة فيه مثلا يجب
على الحاج ذبح الاضحية بنفسه او بوكيله فلو فرضنا ان شخصا جبارا او
غصب عبدا وسكينا فذبح واحد منها اضحية باجباره عليه فمثل هذا الفعل مجز
عنه ولا يكلف بالاتيان بالذبح والتضحية مرة اخرى وهكذا يجب على الناس على صلاة
التى عدلنا وظلما مع تالمه بالانفصال ان ينفصل عن صدره فلو لم ينو الوجوب
وانفصل فهذا الانفصال مع النية وعدم التالم عبادة ولاجل عدم النية وتالمه الذى
بالانفصال يخرج عن عنوان العبادة مع ان المكلف لا يجب عليه مرة اخرى التعود والانفصال
بالنية فى زمان لا يحصل فيه التالم وكذا يستحب ارشاد الاعمى الى الطريق فلو
فعله فى ضمن صوت منهى عنه فجميع ذلك يحصل به الغرض المعتبر عند الشارع
ولا يكلف الفاعل بالفعل ثانيا فمعنى قوله او ليس من شرطها ان تقع منه

بنية

[illegible]

المحققة
بنية الوجوب انه اذا كان الفعل واجبا ليس من شرط اعتباره ان يفعله بنية
به اعنى الوجوب وليس معناه ان الفعل اذا لم يكن واجبا بل مندوبا مثلا يجوز
قيام المعصية منه مقام الطاعة واما اذا كان واجبا فليس كذلك لانه ره اشار بقوله ليس
من شرطها النية اصلا الى ان كل ما يشترط فيه النية من الواجب او المندوب
لا تقوم المعصية منه مقام الطاعة وانما تقوم فيما لم يتحقق فيه احد الثلثة المتقدمة
وهى التقرب بنفسه ونية الوجوب ومطلق النية وانما خصص نية الوجوب
ثم عمم النية لان قيام المعصية مقام الواجب ربما كان اخفى عند العقل فاتضح انه ره
فى هذا الكلام ليس بصدد التعرض لاجتماع حكمين من الاحكام فى محل واحد
كاجتماع الندب مع الحرمة او الواجب الكفائى معها فتدبر قوله ره التصريح
الى آخره اذ لا مانع عند العقل ان يقول الشارع اوجبت عليك الصلوة وحرمت
عليك الغصب فان صليت فى المغصوب اجزأت عنك واعاقبك على
الغصب والمفروض عدم وجدان المنع من الشارع قوله ره اختلفوا
فى دلالة النهى الخ تفصيل المذاهب على ما ذكره بعض الفضلاء هو الدلالة مطلقا
اى فى العبادات والمعاملات لغة وشرعا وعدم الدلالة كذلك والدلالة شرعا
ولغة فى العبادات وعدم الدلالة مطلقا فى المعاملات وهذا مختار قوم منهم المحقق
صاحب المعالم ره والدلالة فى العبادات شرعا لا لغة ونسب هذا القول
الفاضل الجواد فى شرح الزبدة الى اكثر اصحابنا وبعض من نفى الدلالة مطلقا
قال بدلالته على الصحة ونقل الحاجبى لنقله ونقضه وعبارة المصنف ره توهم نسبة
النقل الاول الى ابن الحاجب وان القائل بان الدلالة فيهما شرعية هو السيد
مناد على ى تقريب يظهر من السيد انه لا يقول باستحالة توجه الامر والنهى الى
الشئ الواحد ولهذا منع دلالة النهى على المسالغة وجعل الدلالة لاجل الاصطلاح

لا لغة فيهما وهذا هو مختار
ابن الحاجب والسيد و
الدلالة شرعا صح

الشرعي ولو كان مستحيلا عقلا كيف يمكنه منع الفساد لان الاستحالة ملزومة للفساد
ولا يتحقق بدونه والظاهر ان الشيخ الطوسي ره ايضا موافق للسيد وليس عنده
الفرق حتى يحكم بعنوان الجزم نقول صاحب المعالم في المسألة الاولى المحققون منا على امتناع
توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا وهو محل نظر
وتامل وغرضه من الشيء الواحد الواحد الذي له جهتان اذ هو محل النزاع
كما صرح به نعم السيد والشيخ كما قيل لم يفرقا بين المسألتين بل اقتصرا على نقل
المسألة وتفصيل الاقوال فيها والترجيح بينها واختار السيد ره كما من بين الاقوال
المذهب الذي نسب اليه وهذا لا يقتضي ان يكون قائلا بامتناع توجه الامر
والنهي الى الشيء الواحد ثم ان المصنف ره وبعض من سبقه عقد المسألتين والمقام
حقيق بالتامل وان شئت التفصيل والتوضيح فاعلم ان فعل المكلف اما ان
يكون مندرجا تحت حكم الشارع بجواز الفعل بمعنى ان امر الشارع سواء كان
للوجوب او الندب او الاباحة يشمل فعل المكلف بعمومه او بخصوصه او لا
فعلى الثاني لو نهى الشارع عن مثل هذا الفعل فلا شك في انه لا يكون عبادة
وان كان بصورة العبادة كالامساك في يوم وليلة بقصد التقرب بل هو بدعة وضلالة
وكذا لا يكون معاملة شرعية يترتب عليها الاثر وعلى الاول يكون منهيا
عنه ومرخصا فيه باعتبارين ويكون مندرجا تحت القاعدة السابقة اي جواز
اجتماع الامر والنهي في شيء واحد ويجري فيه ما تقدم من الكلام فيها بحروفه
ولا فرق بين كونه منهيا عنه بنفسه او بجزئه او بوصفه اللازم او المفارق
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء ايضا مامور به واما الثالث فكذلك
لان الجهر في القراءة مامور بها بالامر المطلق وهي ايضا منهي عنها وفي حكمه
لا تجهر في الظهر لانه يرجع الى قولنا لا تقرأ جهرا واما الرابع فكقولنا صل ولا

تصل

ولا تصل في المغصوبة ومثل هذا الذي ينبغي ان يعنون به بقولنا النهي عن العبادة والمعاملة
هل يستلزم الفساد اولا واما النهي عن الشيء الخارج المفارق فكانه لا شبهة في عدم
اندراجه في عنوان المسألة الا على تقدير كون العبادة او المعاملة فردا للمنهي عنه ايضا لانها كما م
فرد للمامور به كالصلاة في المغصوبة على تقدير تعلق النهي بالغصب لا الصلاة فان
الصلاة في المغصوبة فرد للغصب ايضا كما قال المص في المسألة السابقة اذا عرفت هذا فنقول
انه ره كما فرض تعلق الامر والنهي في المسألة الاولى بكليين يكون بينهما العموم من وجه
وسكت عن النهي المطلق وكان في تلك المسألة متعلق النهي على الظاهر امرا غير العبادة كالغصب
ومتعلق الامر نفس العبادة كالصلاة وقد جمعهما المكلف عقد هذا المبحث لبيان حال النهي
المطلق وهو ان يكون المامور به على الظاهر طبيعة كلية تعلق النهي بفرد خاص منها او بجزء
منه او بفرد مخصوص لوصف لازم او مفارق نظيره مثل التامين في آخر الحمد والنظر
الى الاجنبية ينبغي ان يذكر حالها في المبحث تطفلا او ينبه لامثالها بحث مستقل
بقي شيء وهو ان المص ره ذكر في اثنا تحقيق حال الصلوة في الحمام ولا ريب ان المنهي عنه في
هذا المثال اخص من المامور به مطلقا فيا ليته لم يخصص محل النزاع في اجتماع الامر
الايجابي والنهي التحريمي بكليين بينهما العموم من وجه بل يعم حتى يشمل عنوان هذه
المسألة ايضا نعم يحتاج هو ومن لا يقول بدلالة النهي على الفساد في المعاملة مع القول
بدلالته عليه في العبادات ان يبين ذلك لانه محل خلاف معروف ولا يظهر حاله من المسألة
السابقة لان استحالة اجتماع الوجوب والحرمة بل الاباحة والحرمة لا يقتضي الا عدم
المنهي عنه وهو عين الفساد في العبادة ومستلزم له لزوما بينا واما في المعاملة فهي تجتمع
مع التحريم عند المص كما سيجيء وكانه ره كان متوجها هذا البيان ولكنه عقد المسألة كما
ترى اتفاقا لاتمام التقسيم ره قوله والدليل عليه ان المنهي عنه الخ قد اومانا الى ان محل
النزاع هو الشيء الذي امر به ونهي عنه ايضا قال الفاضل الجواد قدس سره واعلم ان الخلاف

بلغ

في كون النهي يقتضي الفساد والصحة ليس خلافا في النهي مطلقا وانما هو في النهي عما
امر به الشارع او ندب اليه فهذا هو محل الخلاف في كونه يقتضي الفساد ام لا وحينئذ فالنهي
عن الزنا وشرب الخمر واكل الميتة ليس محلا للخلاف اذ لا فساد فيه ولا صحة معنى انتهى
بعبارته واصل الكلام ماخوذ من الذريعة اذا عرفت هذا فنقول المصنف قرر ان المنهي عنه
لا يكون مرادا ليس الغرض منه الا مثل الصلوة التي امر بها امرا مطلقا ونهي عن فرد
خاص منها فنقول ان اردت ان هذا الفرد المنهي عنه بعينه من حيث هو منهي عنه ليس
مرادا فمسلم سواء كانت جهة النهي نفس هذا المعين او الوصف اللازم او المفارق وبالجملة
ذات المعروض بنفسها او مع تحقق الوصف حين تحققه ولكن المامور به هو الطبيعة المطلقة
او الفرد من حيث الذات اذا امكن انفكاكه عن الوصف الذي تعلق النهي به لاجله فاذا
فرضنا ان المكلف اتى بالفرد المنهي عنه فلم يات بالمامور به اذ ليس هذا الفرد مامورا به
اصلا واتى بالمامور به في ضمنه اعني الطبيعة الكلية او الفرد مع امكان انفكاكه عن الوصف
الذي نهي عنه لاجله هذا ولكن الانصاف ان في مثل هذه الصورة اعني الامر المطلق و
النهي عن فرد خاص الظاهر تقييد النهي للامر وافادته ان المامور به هو الطبيعة
بشرط عدم تحققها في ضمن هذا الفرد الخاص الا ان يكون هناك قرينة قوية على ان
المطلوب تحقق الطبيعة ولو في ضمن المنهي عنه والحاصل ان المانع العقلي مفقود
وهذا يصح ان يقول الامر بعد الاتيان بالفرد المنهي عنه انك وان عصيتني ولكنك
اتيت بمطلوبي بنفسه وهو الطبيعة او الفرد المعروض للوصف الجائز الانفكاك وهو
مطلوبي بنفسه اذ عروض العارض مانع من تعلق الامر به من حيث هو معروض
للعارض واما تعلقه بذاته فلا مانع منه قال الفاضل المدقق في حاشية المعالم عند
استدلال المصنف على ان النهي يدل على فساد المنهي عنه في العبادات لغة وشرعا بقوله
ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة

مرادا

مرادا وهما متضادان فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول
الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا انتهى لا يخفى انه فيما امكن انفكاك
المامور به عن المنهي عنه يمكن ان يكون الفرد المنهي عنه مرادا من حيث اشتماله على
مصلحة في الجملة وان كان منهيا عنه من حيث اشتماله على المفسدة انتهى اقول لا يخفى ان هذا
الدليل باتي تقريريه كما يفيد استحالة كون المنهي عنه مامورا به وعلى تقديرها يقتضي
النهي الفساد لغة وشرعا اذ الفساد اما عبارة عن عدم موافقة المأتي به للارادة الامرية
سواء كان الشارع او غيره ولا شك ان المنهي عنه غير موافق للارادة واما عبارة عن عدم
سقوط القضاء ولا ريب ان الاتيان بالمنهي عنه غير مسقط له سواء كان الامر ايضا الشارع
او غيره اذ الصحة والفساد بمعنى الموافقة وعدمها من اللوازم العقلية للامر والنهي ولا
دخل للغة والشرع في هذا اللزوم ولاجل هذا استدل به صاحب المعالم كما نقلنا
على الدلالة مطلقا واذا احطت خبرا بما ذكرنا علمت ما في الزبدة وشرحها حيث
استدل فيها بالدليل المنقول على الفساد شرعا ثم قال واما انه لا يدل على الفساد لغة
فلان الفساد معناه عدم ترتب الاحكام الشرعية المقصودة من ذلك الشيء كسقوط
القضاء او موافقة الامر لغيا وحصول الملك بالبيع ووقوع البينونة بالطلاق
ونحو ذلك والظاهر ان ذلك لا يناسب وضع اللغة اذ هي احكام شرعية لا يعقلها العرب
فلا يصح مقصودة لها في وضع النهي على ان العرب قد تنهى عن الالفاظ المعتبرة
شرعا والاسباب الشرعية وتعتقد ان ذلك نهي حقيقي وح فلا يمكن القول بوضع
لفظ النهي لذلك انتهى لانه ان اريد ان الفساد مدلول مطابقي او تضمني للنهي فالدليل
الذي استدل به لا يدل عليه وان اراد انه لازم للنهي الدال على الحرمة فسلم
ولكنه لازم عقلي للتحريم فيدل النهي عليه بدلالته على التحريم لغة وشرعا
وليس للوضع الشرعي مدخل في ذلك ومقصود صاحب المعالم ان الدليل

يدل على لزوم الفساد للنهي سواء كان المستعمل الشارع او غيره من اهل اللغة وليس
ان الشارع عين اللفظ لمعنى ملزوم للفساد واللغوي ايضا فعل ذلك لان التحريم
المدلول للنهي والوجوب المدلول للامر بحسب الوضع اللغوي عند بعض الفضلاء
ليس الا مغايرا للوجوب والتحريم الشرعيين ثم ان مذمة الشارع عين العقاب
او ملزومة له ومدحه عين الثواب او ملزوم له ولهذا اكتفوا في دلالة الامر
والنهي على المعنيين الشرعيين ثم ملامة الشارع عين العقاب او ملزومه
له ومدحه عين الثواب او ملزوم له ولهذا اكتفوا في دلالة الامر والنهي على
المعنيين الشرعيين بدلالتهما عليهما لغة واستدلوا عليه بمذمة العقلاء من اهل
اللسان تارك المامور به وفاعل المنهي عنه وهكذا حال الصحة والفساد وكون الصحة
موافقة الامر بالعبادة لكون ان الامر اذا كان الشارع يكون امتثاله عبادة وكون الفساد
مخالفة الامر بالعبادة لكونه لو الناهي لا يقتضيان ان يكون معنى الصحة والفساد اللذين
لامتثال الامر وارتكاب النهي مغايرا للصحة والفساد اللغويين والحاصل ان
الشارع اذا استعمل اللفظ في المعنى اللغوي وكان له لازم عقلي او عرفي فان
المعنى واللازم بسبب استعماله له خصوصية كاتصاف الوجوب والصحة مثلا
لا يقال للمعنى انه معنى شرعي ولا للازم انه لازم للمعنى الشرعي قال بعض الفضلاء
ليس معنى الدلالة شرعا لا لغة انه في استعمال الشارع يستفاد منه ذلك لا غير
الشارع من اهل اللغة بل معناه على ما صرحوا به ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه
لا بمجرد استعماله فان لازم المعنى اللغوي بحسب استعمال الشارع معنى لغوي
انتهى مع ادنى تلخيص واما نهي العرب عن الطاعة المتعبة واعتقادهم ان
ذلك نهي حقيقي فلا يدل الا على ان الطاعة اذا اتي بها تكون فاسدة عندهم
وهذا لا يدل على كون الفساد اللازم لنفس مدلول النهي مختلفا بحسب الشرع

واللغة

واللغة ثم الفساد في المعاملة ليس مدلولا للنهي التحريمي عنها لا لغة ولا شرعا
والحق ان الشرطية واخواتها اما ان تكون معلومة وجودا او عدما واما ان تكون مشكوكا
فيها الاول والثاني يعلم حالها في اقتضاء الفساد وعدمه مما مر ومما ذكره المص هناك
واما الثالث فيتصور فاشك فالحق الحاقه بالقسم الاخير في عدم الاقتضاء اعني
المنهي عنه الذي لا اختصاص لنهيه بالعبادة كما سيجيء اذ المفروض الاتيان بجميع ما امر به
والقول بان المامور به هذا الفعل بشرط مقارنته لترك امر اخر كقراءة الفاتحة
مثلا بشرط ان لا يقرأ في اخرها آمين غير بين فضلا من عينه البينا ولكن الاحتياط
يقتضي عدم الاجتزاء بعبادة وقع فيها ما نهي عن ايقاعه فيها قوله اذ جميع اجزاء
العبادة الخ ان اراد ان من مجرد الامر بشيء في عبادة او النهي عنه فيها يعلم
الجزئية والشرطية والمانعية فهو ممنوع اذ لا دلالة للصيغة لا مطابقة ولا
غيرها وان اراد ان هذه الامور تستفاد من الاوامر والنواهي الدالة عليها
باحدى الدلالات فمسلم ولا ينفعه قوله فليس لاحد ان يقول الخ ما الذي منع من
ان يقول احد ان الامر بشيء في شيء وان دل على وجوب المامور به فلا يدل
على كونه جزءا وشرطا قوله ولو صح هذا القول الخ نقول ان كانت الجزئية والشرطية
مفهومتين من الامر الدال عليهما فلا نزاع في بطلان الكل والمشروط بترك الجزء
والشرط وان ادعى كونهما مفهومتين من مجرد الامر بهما في الصلوة والصوم مثلا
فنمنع الفهم كما مر ونقول ببطلان الاستدلال على بطلان الصلوة بان المكلف ترك
ما امر بايقاعه فيها وهل هذا وامثاله الا من افراد المتنازع فيه قوله والاولى
استدلال العلماء الى قوله حال الناهي قد استدل بهذا الدليل على كون الفساد
مدلولا شرعيا وتقريره ان العلماء من الصحابة والتابعين وبالجملة المتفاوتين
بالاصطلاح الشرعي اذا لاحظوا النهي عن شيء حكموا بفساده اي عدم ترتب

الاثر عليه ولا ريب ان الفساد بهذا المعنى ليس مدلولا مطابقيا ولا تضمنيا للنهى فبقى
ان يكون لازما شرعيا بمعنى ان الشارع جعل التحريم ملزوما للفساد وطريق العلم
بهذا الجعل هو ان يحكم فى معاملة نهى عنها بانها لا يترتب عليها اثرها وهكذا الى ان
يعلم الملزوم فى عرفه او يصرح بانه جعل التحريم ملزوما للفساد ثم لما كان لفظ الفساد
الملزوم امرا جعليا لا عقليا فيمكن انفكاك الملزوم عن اللازم فيصح فى بعض الموارد
ان يصرح بترتب الاثر مع النهى وبعضهم استدل به على كون الفساد مدلولا لغويا
ايضا وحاصله ان هؤلاء العلماء من اهل اللسان ايضا فحملهم النهى عن الشئ على فساد
المنهى عنه يدل على انه فى لسانهم يدل عليه قال السيد رضه وهو من الذين يقولون
بالدلالة شرعا الواجب الذى يقتضيه عرف الشريعة فى نهى الله سبحانه ورسوله
عليه واله السلم ان يقتضى بالفساد المنهى عنه وان لا يتعلق به الاحكام التى تتعلق
بالصحيح الا ان يقوم دليل على ان المنهى عنه فى هذه الاحكام كالمامور به فيقال
بذلك اتباعا للدليل انتهى واجاب النافى للدلالة لغة وشرعا بانه لا حجة فى
قول العلماء ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه فى محل النزاع لخلاف الصحابة ومن
يليهم ما حكموا بالدلالة بل حكموا بالفساد فيما كان حكمهم به من دليل خارجى دل
عليه فهذا الدليل لا يدل على دلالته على الفساد لا لغة ولا شرعا والحق ان بالتتبع
يحصل ظن قوى بان الاصل فيما نهى عنه عدم ترتب الاثر لورود المناهى المجردة
عن قرينة ودليل خارجى ثم تصريح المعصوم بعدم ترتب الاثر عليها اذا عرفت
هذا فاعلم ان المص نفى الدلالة المطابقية والتضمنية بقوله ولا تلازم بين
التحريم وسلب الاحكام ثم قال بل الفساد مما يحكم به العقل من ظاهر حال الناهى
اقول هذه عبارة مظلمة لا يرجع ظاهرها الى معنى محصل ولم يتبين ان الناهى بكونه
شارعا ولعل غرضه ان المؤثرات الشرعية لما كان تاثيرها بجعل الشارع ولست

وليس الفساد مدلولا للفظ النهى
ونفى الالتزام بقوله ح

اسبابا

اسبابا عقلية فاذا نهى الشارع الذى يجعل الشئ سببا ومؤثرا بجعله عنه يحكم العقل
حكما ظاهريا لا قطعيا بانه لم يجعل ما يترتب على فعله منشا الاثر بل لغاه و
باطله واما اذا كان شئ سببا حقيقيا لشئ آخر فالنهى عنه لا يقتضى عدم ترتب
الاثر على المؤثر ولا يحكم به العقل ايضا على الظاهر بل غاية ما يستفاد منه حرمة
المنهى عنه وكان فى الوجه الثانى تاييدا لمراده من هذا الكلام قوله لا يجوز تزويج
النصرانية هذه العبارة لا يدل على ازيد من حرمة العقد مثل قوله عز وجل
ولا تنكحوا المشركات نعم ان قال الراوى تحت النصرانية يمكن ان يفهم منه عدم حلية
الوطى وهى من الاثار المترتبة على التزويج وقوله عليه السلم لا ينبغى نكاح اهل الكتاب
انظر منه العقد فلا يدل على المطلوب وفيه فائدة هى ان لفظة لا ينبغى يفهم
منه التحريم بلا قرينة كما يدل عليه سؤال زرارة بعد هذا القول الا ان
يدعى وجود القرينة له ثم وكذا الكلام فيما فهم من الحديث الذى يليه قوله ومعلوم
الخ اقول ومن اين علم مع انه قال السيد رضه فى جواب من قال ان النهى لو لم يقتض
منه الفساد لم يكن للتحريم دلالة على الفساد وكان لا يعقل من قوله عز وجل
حرمت عليكم امهاتكم الى الخالات فساد هذه الانكحة وبطلانها نحن نقول
فى التحريم ان مطلقه لا يدل على الفساد مثل قولنا فى النهى فانما علم فساد نكاح
الامهات بغير وضع النهى فى اللغة وعلى الجملة بدليل انتهى انظر كيف قبل
التحريم ومنع دلالته على الفساد فضلا عن ان يكون الفساد هو المراد منه قوله
عليه السلم فمن خالف لم يكن له طلاق اقول وجه الدلالة ان نفس الطلاق قد
تحقق فمعنى نفيه هو نفى صحته كنظائره مما اخبر بعدمه مع وجوده اما قول
المص ان الطلاق اذا كان منهيا عنه كان مخالفا لما امر الله عز وجل به فلا يدل الا
على ان المنهى عنه مخالف للمامور به ولا نزاع فيه انما النزاع فى ترتب الاثر

على المنهي عنه وصحته قوله الثاني ان لزوم الآثار الخ هذا الوجه لا يدل على طرد في
النزاع من الدلالة على الصحة والفساد بل يدل على ان المنهي عنه لا يعلم حاله ولا
فيكم بترتب الاثر وهو معنى الصحة في المعاملة الا بعد العلم او الظن بكون المنهي
عنه سببا عند الشارع ايضا كالمأمور به قوله العام الخ عرف العام بتعريف اورد
على طرده وعكسه لانه ان اريد بالموصول الاجزاء انتقض طردا بالمثنى والجمع
المنكر والعشرة لان جميع نفسه مستغرق لما يصلح له من الاجزاء وهي الاثنان
والثلثة والعشرة مع انها ليست بعامة وان اريد الجزئيات انتقض عكسا بالجمع
المعرفة لانها مستغرقة لجميع اجزاء جزئياتها اعني كل واحد واحد مثل
المفرد المعرف كما هو التحقيق لا كل جمع جمع وهو الجزئيات تخرج مع انها من
صيغ العموم وعرفه شيخنا البهائي قدس سره بانه اللفظ الموضوع للدلالة
على استغراق اجزائه او جزئياته فيخرج المثنى ونحوه لعدم وضعه للدلالة
على الاستغراق اجزائه او جزئياته فيخرج بل لمعانيها ويدخل الجمع والمفرد
العامان للتعميم بقولنا اجزائه او جزئياته وكان المصارة نظرا الى ان معنى
العموم بديهي والغرض من التعريف التنبيه واخطاره بالبال وتميزه
من بين المعاني ولقد احسن اذ كثيرا ما نرى من يفهم العموم ويتحير في
فهم المقصود من التعاريف قوله والدليل على العموم في جميع ذلك تبادره
الخ الظاهر ان غرضه من جميع ذلك الملحق به كالنكرة في سياق النفي وغيرها
لا الملحقات كالنكرة في سياق الشرط وغيرها اذ قوله ان ولدت ولدا لا يدل
الا على الطبيعة المرسلة سواء كان المتحقق في الخارج فردا واحدا او افرادا كثيرة
سواء كان ابيض او اسود مثلا الى غير ذلك ولهذا يحصل الظهار بتولده ولد
ودلين واكثر واما دلالته على ما ينبغيه الكل المضاف الى النكرة وهو المعنى

بالعام

بالعام الاصولي فلا ريب في عمها وكذا الكلام في النكرة في سياق الاثبات وفي سياق
الامر اذ كل من يتمسك بالنعمة ان كان انشاء لا نعما كما اذا قال الملك لنقيب انا اعطيناك
فاكهة ونخلا وعنبا وفي وسعه كل فاكهة ونخل فلا يبعد دعوى فهم العموم
لما الامتنان وان كان اخبارا عن نعمة فلا بد من المطابقة بين الواقع ومدلول
اللفظ ان عاما فعاما وان خاصا فخاصا ثم يقتضي مقام الامتنان ان يكون
للنعمة الممتن بها شأن ومرتبة ولهذا يدل التنوين على ان في الجنتين فاكهة
آية فاكهة ليست مثل ما رأيناه بل اتوا بها متشابهة واما الدلالة على انه فيهما
كل فاكهة فالله يعلم وقس عليه قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء هذا
مع ان الامتنان قرينة والكلام في الوضع الا ان يكون غرض من الحق ان
مثل هذا يفيد العموم ولو بالقرينة ولهذا جعله ملحقا لا اصلا ومثل هذا
نقول في الجمع بصيغة الامر اذ المفهوم منه كون كل من المخاطبين مأمورا
بالاكرام فيلاحظ من يتوجه اليه الخطاب فان كان ثلثة يجب عليهم
وان كان اكثر منها فيجب عليهم ولا يتوهم لمثل هذا انه عام بالمعنى المصطلح لعدم
وضع مثل هذه اللفظة للدلالة على العموم بل وضع لافادة معنا كما عرفت
في المثنى ونحوه ثم ان صاحب المعالم عنون المسئلة بقوله والحق ان للعموم
في لغة العرب صيغة تخصه في مقابل قول من يقول بالاشتراك اللفظي ثم
ادعى التبادر في المنكر الواقع في سياق النفي للعموم وهو الملحق والعموم
لقد احسن حيث لم يدع التبادر في كل ما ادعى عمومه من الصيغ كما فعله
المص اذ مثل هذه الدعوى في جميع الصيغ كانها لا تخلو من مجازفة والبينة المعروف
انه ره لا يقول بالعموم في غير النكرة المذكورة بل المقصود انه ره استدل
فيها بدليل يمكن اجراؤه في امثالها مما يمكن ان يكون دعوى التبادر فيه

وختم اليه اصالة عدم النقل فقال فالنكرة الواقعة في سياق النفي الخ

ظاهرة جلية كاسماء الشرط وان هذه الدعوى في جموع ما ذكره المصنف خفية بل
لا تكاد تصح اذا اريد بالتبادر المعنى الذي يثبت به الوضع اعني المجرد
عن القرائن وتفصيل القول ما قاله بعض المحققين قال لا يخفى ان كون اسماء الشرط للعموم
ظاهر واما كون اسماء الاستفهام للعموم كقولهم من ابوك واين زيد ومتى القتال ففيه تأمل
قيل في توجيهه انه اذا قيل من ابوك كان بمعنى ازيد ابوك ام عمرو وام بكر الى غير ذلك
عدل الى ذلك احترازا عن التفصيل المتعذر او التطويل المتعسر وفيه
بحث لان تناول كلمة من لزيد وعمرو وغيرهما في هذه الصورة ليست دفعة بل على البدل
وليس بحسب الدلالة بل بحسب الاحتمال واي فرق بين من ابوك وبين من دخل
سوقا لانه في معنى ادخل سوق الامير او الوزير او غيرهما عدل عن ذلك
احترازا عن التطويل والجواب ان تناول من لزيد وعمرو دفعة لا على البدل
الا انه على سبيل التردد دون الجزم وكذا تناوله لهما بحسب الدلالة على نحو التردد
لا على الاحتمال والفرق ما بينهما فتأمل لانه لا يخلو عن دقة وتحقيق ما قلنا انهم
جعلوا معيار العموم صحة الاستثناء وذلك صحيح ههنا مثل قولهم من عبيدك جاءك الا
زيدا انتهى ثم قال واعلم انه تقرر عند علماء اهل المعاني ان المعرف باللام حمله على الاستغراق
مجاز وانما يكون حقيقة في الحقيقة والعهد الخارجي ثم قال وايضا قد ذكر صاحب المفتاح
ان المعرف باللام في المقام الخطابي يحمل على الاستغراق دون البعض وكذا النكرة في سياق
النفي انما تدل على نفي الفرد المنتشر ونفي الطبيعة من حيث هي ويلزم منه نفي
جميع الافراد الذي هو العموم على ما قالوا فمن هذه من صيغ العموم بمعنى كونها
حقيقة فيه مطلقا لا يخلو عن تمحل بل الصواب ان يقال العموم اما ان يثبت للفظ
بنفسه من غير قرينة كالكلمات التي للاستفهام والشرط والموصول او مع قرينة
في الاثبات كالجمع المحلى بالالف واللام ومثل المضاف فيها واسم جنس مفردا

اومع

اومع قرينة في النفي كالنكرة في سياقه او يثبت العموم عرفا مثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
فانه يوجب حرمة جميع الاستمتاعات او عقلا كترتب الحكم على الوصف المناسب كقوله
تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما كذا يفهم من المنهاج اقول والاظهر ان يجعل الموصول
مثل المعرف باللام فان الموصول ايضا يجيء للمعاني الاربعة كالمعرف باللام والمضاف
الى المعرفة قال السيد ره في حاشية شرح التلخيص الاقسام الاربعة اعني العهد الخارجي
وتعريف الجنس والاستغراق والعهد الذهني جارية في المضاف الى المعرفة على نحو جريانها
في المعرف باللام والموصول انتهى فالتفرقة بين الثلاثة تحكم انتهى اقول انت اذا تأملت
في هذا الكلام وفيما ادعاه المصنف من تبادر العموم من جموع ما ذكره عند التجرد عن القرائن
وجدت بينهما بونا بعيدا وهذه المسألة كاكثر المسائل الاصولية مما يقضى منه العجب فواحد
يدعي التبادر في الكل كما ادعاه المصنف وواحد يدعي في البعض منه وفي بعض اخر بعضهم
القرينة وواحد ينكر الوضع مطلقا وواحد يقول بالاشتراك اللفظي وواحد يتوقف
مطلقا وواحد في الاخبار فقط وهم بين عربي عريق او دخيل بهذه اللغة المعروفة
عريف وقد كان التشاجر منذ المنشأ اصول الفقه الى هذا الوقت وهو قريب
من تسعمائة سنة وكانوا بالنسبة الينا اقرب منا الى الشارع ولغة العرب
من بعد ما امتزجت بالخلط فاين العاقل اللبيب الذي يعتمد على الادلة الاصولية
مطلقا فيفتي لنفسه جوابا اذا سئلت في الفتيا ولا اقل من ان تقل ان المفترض اطاعته
اوجب علي العمل بما يؤدي اليه نظري الناصر هذا مثال هذه الادلة **قوله**
ره وبعض من انكر عموم المفرد اعترف به في احكام الشرعية الخ المنكر الاكثر
من البيانيين والاصوليين زعما منهم ان معنى اداة التعريف منحصر في العهد
والحقيقة واما الاستغراق فيفهم من المقامات ثم المعترف ان ادعى ان عنده
العهد يحمل في كل مقام على الاستغراق ليخرج الكلام عن الاجمال ولكنه ادعى

ويفيد فهو ممنوع اذ رب مقام يقتضى الابهام والاجمال وان ادعى انه يجب الحمل
على العموم فى مقام لا يليق الاجمال بالنسبة الى المتكلم او بالنسبة الى المخاطب
او اليهما ولا عهد فى الواقع وكان المحكوم عليه الفرد الموجود فى الخارج لا الحقيقة
من حيث هى او الحقيقة من حيث هى موجودة سواء كانت موجودة فى ضمن الكل
او البعض فكلامه متجه صونا لكلام الحكيم عن اللغو وصونا للعالم عن عدم المجيب العموم
هكذا انا علم ان القرينة الحالية قائمة فى الاحكام الشرعية غالبا على ارادة
منه اى من الفرد المعرف من حيث لا عهد خارجى ومثل بالامثلة المذكورة
ثم قال ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام
الشرعية انما تجرى على المكلفين باعتبار وجودها كما علم انفا وح اما ان يراد الوجود
الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض تنافى الحكمة اذ لا
معنى لتحليل بيع من البيوع الى آخر ما قاله المصرح ره قيل وانما قال غالبا احترازا
عن قرينة العهد والجنسية كقولك لا يستوى المؤمن والمشرك او عما لا
قرينة فيه حيث يكون الحكم على فرد ما صحيحا مفيدا كقولك اعتق الرقبة
المؤمنة انتهى قال المحقق ره ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم مع
قرينة حالة تدل على ان الاستغراق لم ينكر ذلك ويظهر منه ومن المعالم ان المعتبر
العلم بعدم العهد غاية الامر الظن به لا عدم العلم بالعهد الذى يشمل صورة
الشك ايضا كما هو ظ المصرح ره وهى التى يكون معها قرينة مصححة للعهد لا معينة
له ثم اقول ان المنكر لعموم المفرد لغة القايل به فى الاحكام الشرعية اما ينكر
اختصاصه به كما هو ظ المعالم واما ينكر ان يكون حقيقة فيه مطلقا وان كان بطريق
الاشتراك فالاول ان قال باشتراكه بين العهد والاستغراق يكفيه ان
يقول لما علمنا او ظننا عدم العهد فى كلام الشارع نحمله على المعنى الحقيقى الاخر

والحمل

والحمل على غيره محتاج الى قرينة التجوز والمفروض عدمها ولا حاجة له الى المقدمة
القائلة بان ارادة الماهية ممتنعة وارادة فرد ما لا معنى لها الا لتأكيد كلام وتقوية
ولا يجوز له ان يقول ان العهد الخارجى غير معلوم فيحمل اللفظ على الاستغراق
لان مع احتمال اللفظ للمعنى الحقيقى يصير مجملا ووقوع المجمل فى الكتاب
والسنة ليس بعزيز على انه يجوز وجود القرينة حين الصدور وعدم ظفرنا
بها وان قال باشتراكه بينها وبين الحقيقة من حيث هى فهو يبنى على ارادة الاخير
لامتناع ارادة الماهية ونفيه العهد الذهنى بقرينة ايضا كالسابق ولا يجوز له
ايضا القول بالعموم مع الشك فى العهد الخارجى لما تقدم فيكون مجملا عنده ايضا
واما مع العلم او الظن بعدم العهد فحمله على العموم والتقريب كالسابق وان قال
باشتراكه بين الاستغراق والحقيقة فيقول فى الحكم الشرعى ان ارادة الحقيقة
ممتنعة لما مر فيتعين الحمل على الاستغراق لعدم العلم بقرينة المجاز وهو العهد
الخارجى والذهنى على انه لا معنى لارادة الاخير لما سبق وهذا الاحتمال هو
المناسب لتعليل المصرح ره ولكن نطالبه بالقائل فانى ما ظفرت به وان الثانى اى
قال باشتراكه بين الحقيقة والعهد فيعلل الحمل على الاستغراق فى الاحكام الشرعية
بان الحقيقة ممتنعة وعدم العهد معلوم او مظنون والذهنى مع انه مجاز لا
معنى له فتعين الاستغراق ولا يجوز له التعليل بان العهد غير معلوم لان مع
احتماله يصير اللفظ مجملا كما مر فى الاول من الاول وان قال بانه موضوع
للحقيقة لا غير فيعلل الحمل على الاستغراق بامتناع ارادة الحقيقة وان كان معنى
حقيقيا فيصير اللفظ دائرا بين ثلثة معان مجازية والذهنى لا معنى له مع
العلم بعدم العهد فتعين الاستغراق ولا يجوز له ايضا التعليل بعدم العلم بالعهد
لان مع احتماله لا رجحان للاستغراق ولا يجوز له ايضا التعليل عليه لكونها

معا مجازيين فظهر ان تعليل المص على ان لا يناسب المذاهب المشهورة الا ان يكون
غرضه ان العهد وان كان معنى حقيقيا كالاستغراق لكنه محتاج الى امر زايد هو
العهد بين المتخاطبين او كون المعنى معهودا في عرفهما والاصل عدمه فنطلب
عدم العهد ونضم باقي المقدمات السابقة حتى يتعين الاستغراق وسيجيء عند

ويجيء منه اصالة عدم الزايد اللازم في الاستغراق

نقل كلام من التمهيد ره وربما يظهر من المص ترجيح العهد على العموم مع التساوي
كما سيجيء في اخر البحث **قوله** وايضا صحة الاستثناء دليل العموم الخ هذا الدليل
يدل على عموم المفرد في الاحكام الشرعية وغيرها فصحة الاستثناء لا اختصاص
لها بالاحكام الشرعية **قوله** ره ولهذا لا يجوز رايت الخ لان زيدا وان صلح
ان يكون من جملة الثلثة الذين يدل عليهم الرجال او من جملة الاثنين لا
اقل منها على اختلاف الرايين في الجمع ولكنه لا يجب دخوله لولا الاستثناء
قوله وليس صيغ العموم قال ره في الحاشية هناك صيغ اخرى تفيد العموم وان
وقع في كثير منها اختلاف كساير ومعشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وما
التوقيتية نحو الا ما دمت عليه قائما وكذا المصدرية مع فعل المستقبل مثل يعجبني
ما تصنع وانى في الشرط والاستفهام وان اتصل بها ما ومتى وحيث واين وكيف
واذا الشرطية اذا اتصلت بواحد منها ما وايان واذ ما وكم الاستفهامية واسم
الجمع كالناس والرهط والقوم والاسماء الموصولة كالذي والتي وتثنيتها
وجمعها واسماء الاشارة المجموعة مثل اولئك وهؤلاء والنكرة في سياق النفي
وسياق الاستفهام الانكاري نحو قوله تع هل تعلم له سميا وكذا الكلمة بالابد
والدوام واحد وديار لن يبرح او عوض وقط في النفي افاد العموم في الزمان
اسماء القبايل مثل ربيعة ومضر والاوس والخزرج **قوله** ره واعلم ان الجمع
المنكر الخ اقول الحكم بعموم الجمع ينبغي ايضا ان يتبين بما لا يقتضي الابهام

ولا يكون

ولا يكون الحكم على ماهية الجماعة من حيث هي جماعة ولا عليها من حيث هي موجودة
في ضمن الثلثة فما فوقها ولا على جماعة ما لانه ربما كان الحكم على المنكر مفيدا
قوله ره وافادة المعرف العموم الخ قال قدس سره في التمهيد فاية اذا احتمل كون
ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة من
الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ثم قال ومن فروعها اذا حلف لا
ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا يتم حيث لا يكون
الاخضر معهودا عند الحالف الحلف عليه الا مقيدا اقول لا شك ان مع نصب
القرينة على ارادة معنى خاص من لفظ يجب حمله عليه سواء كان حقيقة فيه
او مجازا فاذا كان هناك عهد بين المتكلم والمخاطب كما اذا دخلا سوقا ورايا
لحما وعزما على اشترائه وذكراه بينهما وبعد ما دخلا الدار قال احدهما للاخر
ادخل السوق واشتر اللحم فلا يحمل اللفظ الا على المعهود وكذا اذا كان للفظ
معنى خاص في عرفهما وان كان فردا للمعنى اللغوي بحيث صار المعنى الاخر
للفظ مجازا يجب حمله عليه لوجوب تقديم العرف على اللغة فالمفرد الذي
يحتمل ارادة الجنس والعهد منه هو الذي استعمله مستعمل وله معنى
خاص قد يراد منه مع العهد ومعنى اخر مثل الجنس قد يراد منه ايضا
مع عدم العهد فاذا راينا اللفظة في كلام هذا المستعمل وكانت محتملة عندنا
ان يكون مراده منها المعنى المعهود وان يكون مراده الجنس فنحمل اللفظة على
العهد او الذي قد صار استعماله في فرد من معناه شايعا وبلغ مبلغا صار اللفظة
باعتباره معنى عرفيا حقيقيا ولكن المعنى اللغوي ايضا يستعمل فيه اللفظ
كثيرا من غير هجر بحيث صار الاستعمالان في مرتبة واحدة فالحق اللفظ
بالالفاظ المشتركة التي لا ترجيح لاحد معانيها على الاخر ومعنى العهد ح

هو ان المتكلم والمخاطب لما كانا من اهل العرف واستعمال اللفظ في ذلك الفرد انما
كان لاجل عرفهم واستعمالهم لا لاجل الوضع اللغوي فيكون هذا المعنى معهودا
بينهما اعنى متعارفا استعمال اللفظ فيه عندهما وبالجملة لا بد ان يكون
هنا قرينة مصححة لارادة المعهود المعين لا قرينة معينة له اذا عرفت هذا
فنقول العهد وغيره اما متساويان او احدهما ارجح من الاخر اما على الاخير فلا
شك ان المعنى الراجح يكون هو الظاهر والحمل على الظاهر متعين اجماعا واما على
الاول فتعليل الشهيد قدس سره لا يفيد تقدم العهد على غيره بالنسبة الى
الاستعمال بل يفيد ان المفتي يفتي بتعلق الحكم الشرعي بالفرد المتعين لعدم
علمه او ظنه بتعلق الحكم بغيره والاصل عدمه واما التعلق بالفرد المعين
فهو معلوم او مظنون وهذا موجه اذا دار اللفظ بين العهد والاستغراق
سواء كان الاستغراق مقصودا من اللفظ اولا وبالذات او كان لازما لتعلق
الحكم بالجنس كما قالوه في افادة اللام اختصاص جميع افراد الحمد بالله تعالى في
قولنا الحمد لله اذا كان المعنى اختصاص جنس الحمد بالله عز وجل واما اذا كان
دائرا بين العهد والجنس والاستغراق على ان يكون المراد من الجنس الحكم على
الحكم عليه من حيث الوجود سواء كان موجودا في ضمن بعض الافراد اي
بعض كان او كان موجودا في ضمن جميع الافراد فلا يظهر له وجه لان اصالة
البراءة تقتضي انه لا يحكم بثبوت الحكم الشرعي لكل الافراد واما ثبوته
للفرد المعين فلولا امكان ارادة الجنس بالمعنى الذي قلناه واما قوله لكون
تقدمه قرينة قرينة مرشدة اليه فالظاهر انه اراد قرينة مصححة لارادة
العهد لا المعينة له والا لم يكن غير العهد محتملا وعلى هذا فتقديم العهد لا
يظهر له وجه لان لفظ المشترك مع صحة ارادة كل من معنييه لا يحمل على

احدهما

احدهما بخصوصه وقد نقل ان الزمخشري والقاضي اتفقا على احتمال الجنس والعهد
معا في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ولم يرجحا العهد وهذا الذي قلناه اي
عدم الترجيح من جهة اللفظ والاستعمال جار في الجميع ايضا اذا دار بين العهد و
الاستغراق ثم قد يدعى في الجمع المعرف ان العموم غالب والعهد مغلوب بحيث صار
العموم متبادرا منه كتبادر المعنى المنحصر الواحد وعليه فيحمل على الاستغراق لا العهد
لكن هذا كله متعلق بما في التمهيد ومبني على افادة المعرف بنفسه العموم لا بتوسط
المقام الخطاب واما ثاني العبارة المصدرة فهو قال ان افادة العموم انما هو مع عدم تساوي احتمالي
العهد والجنس والا فالعهد اظهر ويظهر منه ان مع رجحان العهد وتساويه مع
الجنس يقدم العهد لانه اذا كان العهد مقدما مع التساوي فمع رجحانه يكون اولى
بالتقديم وان كانت عبارته مشعرة بخلافه لان عدم تساوي احتمالي العهد والجنس يصدق
مع رجحان العهد ورجحان الجنس ولا معنى لرجحان العهد ورجحان الجنس ولا معنى لرجحان
العهد مع التساوي وعدمه مع الرجحان فيصير حاصل كلامه ان مع رجحان الجنس على
العهد يحمل المعرف على العموم ولم يذكر حال نسبة العهد والاستغراق والجنس والاستغراق
ولم يذكر علة لاجل رجحان الاستغراق مع رجحان الجنس على العهد فنقول مع رجحان الجنس
على العهد اما ان يكون راجحا على الاستغراق ايضا او مساويا له او مرجوحا فعلى الاول
لا معنى لترجيح العموم وكذا على الثاني واما الثالث فرجحان الاستغراق فيه ظاهر هذا
مع مرجوحية العهد بالنسبة الى الاستغراق او تساويهما ولا ادري ان ملاحظة رجحان
الجنس على العهد اي حاجة اليها في ترجيح العموم على الجنس والعهد اذ يكفينا ان نقول
ان مع رجحان العموم على العهد والجنس يحمل على العموم ومع مرجوحيته يحمل على العهد
ان ترجح على الجنس او ساواه ويحمل على الجنس ان ترجح هو ولعل غرضه ليس بيان
حال العموم من حيث هو معنى حقيقي للمعرف بل بيان حاله من حيث هو مراد في الاحكام

الشرعية فيكون الحاصل ان المعرف معناه الحقيقي احد الامرين من العهد والجنس ثم اذا وقع
في كلام الشارع يحمل على العهد مع رجحانه على المعنى الحقيقي الاخر وكذا مع التساوي لان حمله
على الاستغراق يوجب شغل الذمة بالزايد والاصل عدمه وحمله على الجنس لا معنى
له لان المراد منه اما الماهية من حيث هي وارادتها ممتنعة لان الاحكام الشرعية انما
تجرى على الكليات باعتبار وجودها واما الماهية من حيث وجودها في ضمن فرد
ما وهذا لا معنى له كما نقلناه من العالم ويحمل على الاستغراق مع مرجوحية العهد لان
الجنس وان كان راجحا بالنسبة الى العهد من جهة ارادته من اللفظ ولكن القرينة الحالية
وهو ما ذكرنا ونقلناه من العالم عيّن ارادة العموم ويرد عليه ما اشرنا اليه من احتمال
ارادة الجنس من حيث الوجود سواء كان في ضمن فرد ما او ازيد الا مع اقتضاء المقام
نفي هذا الاحتمال قوله ره قيل ترك الاستفصال الخ ملخص القول مع ضم فوايد
مع ما قاله المصنف ره شيخنا الشهيد قدس سره في القواعد وشيخنا الشهيد الثاني
في التمهيد وضم ما يخطر بالبال هو ان السائل اما ان يسئل عن واقعة وقعت
في الوجود وهي محتملة لان تقع على وجوه مختلفة يختلف الحكم باختلافها او يسئل عنها
على تقدير وقوعها وهي بعد لم تقع ولها وجوه كذلك ثم تلك الوجوه اما ان يكون
بعضها ارجح من الاخر او يكون الكل متساويا وعلى الاول فهو السؤال عما وقع
اما ان نعلم ان المسئول عليه السلام عالم بما وقع على النحو الذي وقع عليه حين السؤال او نعلم
عدم اطلاعه عليه السلام او لا نعلم حاله عليه السلام فعلى الاول لا يحتمل الجواب العموم بل يحمل على
ما وقع سواء كان ما وقع عليه الواقعة من الوجوه الراجحة او المرجوحة ولعله اشار اليه
بقوله الاول الخ ما قال وعلى الثاني فان كان احد الوجوه ارجح من حيث الوقوع فيحمل
عليه والا فيحمل على العموم ولكن من اين لنا العلم بعدم اطلاعه عليه السلام اللهم الا من قبله
وعلى الثالث فيحمل ايضا على العموم لاصالة عدم العلم عند من يتمسك بهذه الاصالة

اصيلة يترتب عليها حكم شرعي والمصنف ره حكم في هذا القسم بالاجمال كما مر ولعل الله
سبحانه بكرمه يوفقنا في مبحث الاستصحاب ان شاء الله لتحقيق امثال هذا الاصل
ثم فيما نحن فيه نقول نقطع بعدم الاطلاع على الواقعة اذ علومهم حادثة ولا شك
ان علم الحادث نقطع به وباستناده الى حدوث علة وجوده ونشك في حدوث
العلة فلا ننقض اليقين بالشك ولكن بقي شيء وهو انه قد يصدق قولنا لا شيء
من العلم بحاصل له عليه السلام قطعا فقد نقضنا يقينا بيقين وهذا الفرد الخاص من العلم
وان كان عدمه يقينيا لنا ولم ننقضه بخصوصه فقولنا بعض العلم حصل له عليه السلام
قطعا فقد نقضنا يقينا بيقين وهذا الفرد الخاص من العلم وان كان عدمه
يقينيا لنا ولم ننقضه بخصوصه فقولنا بعض العلم حصل له عليه السلام ولكن
دخوله تحت عنوان هذه القضية محتمل فحصل لنا شك في عدمه بتوسط
يقين وعدم اعتبار هذا الشك وشمول النهي عن نقض اليقين بالشك لا ظهور
له لو لم يكن خلافه ظاهرا فيكون النهي المذكور بالنسبة اليه مجملا فكيف
فكيف يجوز لاحد ان يحكم بمقتضاه فالمصنف قد احسن واجاد فتدبر واما الثاني
وهو السؤال عما لم يقع بعد فعلى تقدير رجحان بعض الوجوه في عصرهم عليهم السلام
يحمل عليه اذ الظاهر ان المجيب عليه السلام اجابه بحكم الغالب الراجح والا فالظاهر
من حال مجيب عالم بان شيئا يقع على وجوه مختلفة يمكن ان يكون الحكم باختلافها
ومع ذلك يجيب بحكم واحد من غير استفصال ان حكم جميع الوجوه عنده حكم واحد
اللهم الا ان يقتضى المقام الابهام والاجمال اذ ح يمكن ان يكون الجواب حكما لبعض
الوجوه وانما اخر البيان لمصلحة راها فالحكم ينصرف الى البعض المعين في الواقع
لاختصاصه به فلا يلزم الترجيح بلا مرجح نعم ليس لنا الحكم بهذا الانصراف لعدم
علمنا الا بان ان الظاهر العموم فارادة الخصوص وعدم البيان ينافي ما نعرف من ان الحكيم

ثم صدق نقيضه وهو قولنا
بعض العلم حصل له عليه السلام قطعا ح

لا يطلق ما يرى خلاف ظاهره من غير قرينة وثانياً لانا نقول ان اردت لزوم البيان
عليه قبل وقت العمل فنحن نقول به اذ نحن نبينه وان لم يصل الينا وان اردت
لزومه عليه حين الخطاب فهو ممنوع اذا تقرر هذا فيكفينا للحكم بهذا الظاهر علمنا
باقتضاء المقام الاجمال ولا يجب ان نعلم علم الاقتضاء اذ نحن مكلفون بما هو ظاهر
عندنا فنحكم بالعموم فظهر ان افادة ترك الاستفصال العموم في هذه الصورة ينبغي
ان يقيد بعدم ظهور اقتضاء المقام الاجمال قوله فان كان العموم الخ هذا الكلام لا ربط
له بدليله لان هذا الدليل لا يقتضي كون العموم ظاهرا اذ مقتضاه هو انا لما كنا
مكلفين بالعمل فلا يجوز لنا الغاء دليل الحكم ولا علم لنا بترجيح بعض الوجوه واختصاصه
في الواقع بالحكم فلو صرفناه الى البعض لزم الترجيح من غير مرجح فالواجب علينا
ان نحمله على العموم اذ لقائل ان يقول ان كان العموم ظاهرا فالحمل عليه لازم والا
فنتوقف في الفتوى ونحتاط في العمل فان كان المراد بالالغاء ما يشمل التوقف
فعدم جوازه ممنوع والا فنختاره وهو شق رابع لما ذكره قوله ره فيحمل محل الفعل
ذكرت في النهاية حال فعله صلى الله عليه وآله في عدم افادته للعموم فانشأ بهذا
الى القسم الثالث مثله قال ره وفعله عليه السلام لا يعم من وجهين اما ان يكون
الوجه الذي وقع عليه غير معلوم نحو ان يأخذ عليه السلام من يد رجل ملكا من غير
ان يعلم جهة اخذه بعينها فيكون ذلك مجملا وان يعلم الوجه مثل ان يقضي بالشاهد
واليمين وهذا حكم في عين لا يجب تعينها ولا تخطيها ولولا ان الدليل قد دل على
تساوي كل المدعين والمدعى عليهم في هذا الحكم لما عدينا هذا الحكم الى غير من
وكذلك لا يجوز ان يحتج فيمن افطر في شهر رمضان باي وجه كان فطره
فعليه الكفارة بما روي ان رجلا افطر في شهر رمضان فامره عليه السلام بالكفارة
لان ذلك قضية في عين لا يجب عمومها انتهى وامثالها هي التي يعبر

عنها

عنها الفقهاء بقولهم هذه قضية في واقعة قال الشهيد قدس سره في القواعد
والفرق بين ترك الاستفصال وقضايا الاحوال ان الاول ما كان لفظ وحكم من
النبي صلى الله عليه وآله بعد سؤال عن قضية يحتمل وقوعها على وجوه متعددة
فيرسل الحكم من غير استفصال عن كيفية القضية كيف وقعت فان جوابه يكون
شاملا لتلك الوجوه اذ لو كان مختصا ببعضها والحكم يختلف لبينه النبي صلى الله
عليه وآله واما قضايا الاعيان فهي الوقايع التي حكاها الصحابي ليس فيها سوى
مجرد فعله صلى الله عليه وآله او فعل الذي يترتب عليه الحكم ويحتمل ذلك
الفعل وقوعه على وجوه متعددة فلا عموم له في جميعها فيكفي حمله على صورة
منها ثم ذكر ره لترك الاستفصال امثلة منها جوابه عليه السلام بنعم للمرأة التي سالت
عن الحج عن امها بعد موتها ولم يستفصل هل اوصت ام لا وذكر لقضايا
الاعيان ايضا امثلة منها حديث ابي بكرة لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال النبي
صلى الله عليه وآله زادك الله حرصا فلا تعد اذ يحتمل كون المشي غير كثير عادة
كما يحتمل الكثرة فيحمل على ما لم يكثر فلا يبقى في الحديث حجة على جواز المشي في الصلاة
مطلقا وانما اطنبنا بالنقل لما فيه من الفوائد التي خلت عنها اكثر المختصرات
الاصولية قوله ره الا ان مثاله في تنقيح المناط قال ره في البحث عن الادلة
العقلية الثاني ما يقترن به بحكم على وجه يفهم منه انه علة لذلك الحكم فيلزمه
جريان هذا الحكم في غير هذا المورد مما اقترنت به ويسمى بدلالة التنبيه والايماء
نحو قوله عليه السلام اعتق رقبة حين قال له الاعرابي واقعت اهلي في شهر رمضان
فانه يفهم منه ان العلة وجوب العتق هي المواقعة فيجب في كل موضع تحققت
وهي حجة اذا علم العلية وعدم مدخلية خصوص الواقعة فان مثله الاستدلال
في الكتب الفقهية عليه وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط

النطق كما اذا قيل له عليه السلم صليت مع النجاسة فيقول عليه السلم اعد صلوتك
فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي النجاسة في البدن او الثوب ولا مدخلية
لخصوص المصلي والصلوة **قوله** ره تخصيص حكم العام بمبين اقول انما قيده
بالمبين لان التخصيص بالمجمل كقوله هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله او اقتلوا
المشركين الا بعضهم يخرجه عن الحجية اتفاقا وان ادعى بعض الحنفية ان الحجية
اذا كان المخصص مستقلا كالعقل نحو قوله الرجال في الدار اذ العقل يحكم
بعدم الشمول لكل رجل فالعام دليل ظني اما كونه دليلا فلان جهالة المستقل
لا تتعدى الى العام بل هو يدل على مدلوله واما كونه ظنيا فلتمكن الشبهة فيه
لان كل فرد يحتمل كونه خارجا كذا نقل عن بعض شراح المنهاج اقول ان القائل
الرجال في الدار ان اراد الاستغراق الحقيقي فلا شك في كذبه وان اراد
العرفي فلا يدل العقل على التخصيص اذ لا بد عند ارادة افادة مثل هذا الكلام
للمخاطب ان يكون عالما بالعرف والعادة فيحكم بمقتضاها فقوله لان كل فرد
يحتمل كونه خارجا نقول ان اردت الافراد التي يشملها اللفظ عرفا فلا نسلم
احتمال الخروج وان اردت غيرها فليست مرادة **قوله** ره وسواء قلنا
بان ذلك العام حقيقة الخ اختلفوا في العام الذي يدخله التخصيص هل هو مجاز
ام لا فذهب بعضهم الى انه حقيقة مطلقا بمعنى انه مستعمل في الباقي وهو معنى
حقيقي له سواء خص بمتصل او منفصل ويظهر من بعضهم الى انه مجاز حقيقة
مطلقا بمعنى انه مستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم وسيشير المص في المبحث
الاول من المقصد الثاني الى انه هو الحق وذهب بعضهم الى انه مجاز مطلقا
وذهب ابو الحسين الى انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان خص بغير مستقل
كالاستثناء والشرط والصفة والغاية ومجاز ان خص بمستقل عقل او نقل

بل مجموع العام والمخصص حقيقة
في الباقي ولا شيء من جزئيه حقيقة
ولا مجاز صح

وههنا

وههنا مذاهب اخر لا غرض لنا في نقلها واحتج من قال بانه حقيقة في الباقي والا
من جزئيه مطلقا بان اللفظ كان متناولا للباقي وهو بحاله لم يتغير وانما الى ذلك عدم تناوله
المخرج والجواب عنه هو ان تناوله للباقي لا يستلزم كونه حقيقة فيه الا اذا كان
تناوله له من جهة وضعه له وليس كذلك واما تناوله له في ضمن الكل فمع عدم
استلزامه الحقيقة قد عدم بتوسط عدم ارادة الكل من اللفظ واما تناوله
للباقي باعتبار استعمال اللفظ فيه وارادته بنفسه منه فهو مستلزم للتجوز
واستدل لما اختاره المص ره بان العام لا يفيد البعض والا لما افاد المخصص شيئا
وكونه غير مستعمل في شيء اصلا خلاف الاصل والظاهر مع انه يقتضي كون المجموع
المركب اسما للباقي كما يقوله عبد الجبار في الاستثناء في مثل قولنا له على عشرة
الا ثلثة ان السبعة اسمين مركب هو هذا ومفرد وردّ بانه خارج عن قانون
اللغة اذ ليس في لغتهم مركب من ثلاثة الفاظ ويعرب الجزء الاول منه وهو غير
مضاف كل ذلك علم بالاستقراء وبغير ذلك واما الفرق بين المستقل وغيره
على هذا المذهب فقال بعض الاعاظم قدس سره ان الفرق بين المستقل وغيره في هذا
المعنى وان كان مما يتبادر اليه الوهم الا انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاعم
ويسند الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او عقل ودعوى تعينه دون
التجوز باللفظ من معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم
والحاصل ان النزاع في هذا المعنى لا يدور على الخلاف في صنيع الواضع انه
ماذا فعل الواضع معلوم بالفرض وانما الكلام في تصرف المتكلم بانه هل
تصرف في معنى اللفظ واحال العلم بهذا التصرف الى الخارج او تصرف في الحكم
واحال الامر اليه والاغراء بالجهل لو لزم في مثله فمشترك ودعوى تعينه لو سلم
لا يعلم اختصاصه باحد الوجهين فالصواب عدم الفرق بين الامرين فان قلت لما كان الحكم

على الباقي بعد التخصيص كارادة الزايد لغو مستدرك لا يتعلق به غرض في الحكم
والاسناد فلا وجه لان يراد قلنا مثله جار في غير المستقل حرفا بحرف فانا نقول
لما كان ارادة الزايد عند التخصيص بغير المستقل لا يتعلق بها غرض ولا يجب
بطايل كانت مستدركة والحل ان الفايدة لا تنحصر في الحكم والاسناد
الى ما هو الغرض الاصلي بل يتعلق بالزيادات عليه اغراض في الكلام وتتعلق
الكلام على حسبها بصور مختلفة هي محط البلاغة ومناطها وبه تعلق حسن
افادة الكلام وارتباطها على ما تقرر في فن البيان فلا فرق بين المعنى الاول
والثاني واستدل من قال بانه مجاز مطلقا بانه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل
لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة
فلا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا
فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم
ان الفرض وقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم التي ثبت اختصاصها به في
اصل الوضع وهذا يتم بعد ابطال قول ابي الحسين لانه لا يقول بكونه حقيقة
ولا مجازا فلا يلزم الاشتراك وليس المجموع من العام والمخصص من صيغ العموم
حتى يلزم من كونه حقيقة في الباقي الاشتراك الذي فرض انتفاؤه وكذا
يتم بعد ابطال القول المنسوب للمصنف لانه يقول بارادة العموم من لفظ العام
وان ارادة الباقي طرأ بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد الى الباقي وقع بعد اخراج
البعض عن العام ومن اين يتيسر لهذا القايل ابطاله واستدل ابو الحسين
على انه حقيقة ان خص بغير المستقل بان القائل اذا قال اضرب بني تميم
الطوال او ان كانوا طوالا والا من دخل الدار يعني البعض بمجموع الامرين
فيكون مجموعها حقيقة فيه ولم يعد بالعام وحده الاستغراق والا كان

استعماله في البعض نقصا ولا البعض والا لم يبق شيء يراد بالمخصص فلم يكن
العام وحده حقيقة ولا مجازا وعلى انه ليس حقيقة ان خص بمستقل من نقل
او عقل بان اللفظ وضع لغة في الاستغراق فاستعماله في البعض استعمال
في جزء المسمى بقرينة مخصصة وهو عين المجاز ويرد على الاول ان النقص
انما يلزم على تقدير الحكم على العام وهو غير مسلم بل اريد منه العموم وبعد
الاخراج اسند اليه الحكم ويظهر منه الجواب عن الثاني وقد عرفت ان الفرق
بين المستقل وغيره لا وجه له وقول المصنف ره في اغلب صور التخصيص با
لمتصل ايضا مشعر بالفرق وباختصاصه بالاغلب ولم يظهر لي الداعي له
على هذا مع انه ره سيصرح بعدم الفرق وعدم الاختصاص فيما بعد قوله ره
والبصري ان انبأ لفظ العموم الخ مثاله قوله عز وجل اقتلوا المشركين فانه
ينبئ عن الحربي بمعنى انتقال الذهن قبل التخصيص الى الذمي المخرج لانهم
قسمان اوليان مشهوران للمشركين والذهن ينتقل من لفظ المشركين العام
اليهما بالتفصيل احيانا بخلاف السارق فان الذهن لا ينتقل منه الى خصوصية
الحرز وكون المال ربع دينار فاذا بطل العمل به في صورة انتفائهما لم
يعمل بها في صورة وجودها قوله وعبد الجبار الخ قال عبد الجبار اذا كان قبل التخصيص
لا يحتاج الى بيان فهو حجة والا فلا مثاله قوله تعالى اقتلوا المشركين فانه بين في
مراده قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة فانه مفتقر الى البيان قبل
اخراج الحايض ولذلك بينه رسول الله صلى الله عليه واله بفعله فقال
صلوا كما رايتموني اصلي قوله ره الاول تبادر كل الباقي الخ اقول العام
اما ان يذكر مع المخصص المتصل ابتداء كقوله كل ماء لا ينجس بالملاقاة الا القليل
واما ان يذكر اولا مطلقا ثم يذكر مع المخصص كما اذا قال قبل هذا القول كل ماء

لا ينجس وعلى التقديرين يدل على حكم الباقي ظاهرا اذا التخصيص ناص على العموم

ما ليس بعام لا يخصص والتخصيص لا يدل على ازيد من نفي الحكم عن المخصص

فيبقى الباقي على ما هو عليه على القول المختار واما على القول بان العام حقيقة

في الباقي فلتبادره وضعفه ظ لمنع التبادر من نفس اللفظ واما على القول بالتجوز

فلتبادره مع القرينة وهذا ايضا ضعيف لان القدر المسلم تبادر الاسناد الى

الباقي واما تبادر نفس الباقي من نفس اللفظ مع القرينة فلا والفرق بين

المعنيين تأكيد الصورة الثانية لانه في قوة قولنا كل ما لا ينجس بالملاقاة

الا القليل واما المنفصل فله صور الاولى ان يذكر حكم العام ثم بعد زمان

يحكم على بعض الافراد بخلاف حكمه ثم قد يقتصر عليه وقد يحكم على بعض

اخر بعد زمان على الخلاف ايضا وهكذا فربما يخصص العام الى الواحد مثلا

ان جاز والثانية ان يسئل عن حكم فرد خاص بعد حكمه بالعموم في المجلس او

بعد زمان فيجيب بخلاف حكم العام والثالثة ان يسئل عن فعل فرد بعد النهي

عن العام او تركه بعد الامر به فيقول لا باس فعلى الصورتين الاوليين

تعلق الحكم بالباقي ظ ايضا لما تقدم والاولى عندي على مذاق اكثر الاصوليين

التمسك بوجه اخر على القول بالتجوز وانكان هو ايضا ضعيفا على مذاق

الاخريين وسيشير المصنف الى ذلك الوجه عند جوابه عن حجة الخصم و

هو انا نعلم ان مراده من العام حين الحكم الاول كان خلاف ظاهره وشموله العام

للباقي كان اولا اي حين استماع اللفظ الموضوع للعموم ظاهرا عندنا لاندراجه

تحت المعنى الحقيقي الظاهر واما الان فنحكم عليه بتوسط انه اقرب المجازات

وقصده اولى لا بتوسط ان التبادر من نفس اللفظ الباقي لا سيما في المخصص

المنفصل لان المفروض عدم تكلمه باللفظ الا غير مقيد بمخصص بل تدرج التفهم

حين سمعنا المخصص الى العام المذكور اولا ونعلم ان ظاهره غير مراد فنحكم بالباقي لظهور

التجوز فيه بالنسبة الى ما يليه وانت تعلم ان الحكم والتعدي بمجرد مثل هذا الظن الى حمل

من اولوية معنى لنكتة بيانية مشكل وقد اشرت في فواتح هذه الحاشية حين التكلم

على مثل قولهم ان المجاز خير من الاشتراك مما استحسنوه بارائهم وعقولهم الى ضعف التمسك

فراجع لعله ينفعك في المقام ثم نقول اذا سمعنا مرة ثانية ثم كرة اخرى انه عليه السلم خصص

هذا العام بمخصص ثم بمخصص فقد يضعف عندنا ظهور التجوز ويشتد الضعف

الى ان يخصص الى الواحد فالحكم بالتبادر يصير اخفى وبالجملة لا ادري ظهورا باعتبار

التبادر نعم الباقي ظ باعتبار القرب كما قلناه واما الصورة الاخيرة فكما يحتمل ان يكون

الفرد الخاص المسئول عنه غير مراد من العام او من الحكم يحتمل ان يكون الامر والنهي

مستعملين في غير ما وضعا له وترى الفقهاء يرجحون الاحتمال الثاني على الاول مثلا اذا

قال عليه السلم اعط كل فقير درهما ثم ان السائل سئل وقال اني ما اعطيت فلانا فيقول لا

باس به فكما يحتمل ان يكون الفلاني غير مراد من اللفظ ويكون الامر للوجوب يحتمل ان

يكون الامر للندب ولهذا نفي الباس وقس عليه النهي ولعلهم رضوان الله عليهم حملوا التخصيص

في كل موضع حكم النبي او الائمة عليهم السلم دل الدليل على ان الامر للوجوب والنهي للحرمة

او كان الظ عندهم التخصيص في كل موضع حكم النبي او الائمة عليهم السلم فيه بامر او نهي ثم نهى

عن بعض الافراد المندرج تحت المامور به وامر ببعض افراد المنهي عنه كقوله

صلى الله عليه واله اقتلوا المشركين ثم نهيه عن قتل الذمي واما ما سكت عنه الى وقت

سؤال السائل كما تقدم فالظ التجوز في الامر والنهي ويمكن ان يكون الحكم بالتجوز

في كلام الائمة عليهم السلم مبنيا على ان الامر والنهي ليسا في كلامهم للوجوب و

الحرمة بل لمعنى اعم منهما والعموم معنى حقيقي للالفاظ الدالة عليه فحمل الامر

على الاستحباب والنهي على الكراهة عند قرينة وان كانت محتملة لافادة التخصيص

كالنها محتملة لخصوص الاستحباب او الكراهة مع القول بالتعميم لا يوجب خلاف الظ اصلا بخلاف تخصيص العام فلا بد من التأمل حتى يتضح الفرق حق الاتضاح

قوله ره عد عاصيا الخ اما في التخصيص بالمتصل فهو كذلك واما في المنفصل فنحن نقول به ولكن لا لاجل التبادر بل لان العموم لما كان ظاهرا اولا وكان كل فرد منه على الظ ١٢ وبعد التخصيص ظهر ان المولى نوى الاخراج واسند الى الباقي ولكنه لم يظهر ما نواه قبل ذكر المخصص لمصلحة ثم اظهره فيكون الباقي على ما كان عليه غاية الامر شك في الاسناد الى كل الباقي لاحتمال ان يكون نوى الاسناد الى غيره ولم يظهره وسيظهر المراد عند الحاجة ولكن لا اعتبار لمثل هذا الاحتمال عند الظهور فلا نحمل العبد بالشك ونقض الظ عد عاصيا اذ لا يسمع منه الاعتذار بالشك كما هو ظ فظهر انا وان لم نقل بالتبادر نقول بمقتضاه وهو لزوم العمل بما دل عليه الحكم المتعلق بالعام وان خص بمنفصل بل بمنفصلات مرارا متعددة قوله الثالث استدلال العلماء الخ فيه ايضا انه يمكن ان يكون استدلال العلماء لاجل ما قلناه لا للتبادر قوله ره وما لا يكون ظاهرا الخ اقول ان اراد ان بالتخصيص خرج العام عن ان يكون ظاهرا في العموم فهو تمم وان اراد ان الحكم المتعلق بكل فرد من العام على الظ قبل التخصيص خرج عن كونه ظاهرا في هذا التعلق فمسلم ولكنه ظهر بالمخصص تعلقه بالباقي المراد من لفظ العام لعمومه فيستصحب قال العضدي ولنا ايضا [illegible] ادلة الحجية انه كان متناولا للباقي قبل التخصيص كما يتبع [illegible] فالاصل بقاؤه على ما كان عليه انتهى فتأملت ان شمول حكم العام للباقي قبل التخصيص كان بتوسط دلالته على معناه الظ وهو تعلقه بجميع الافراد وقد دل القاطع او الظ وهو التخصيص على انه ما كان مرادا فنقض الظ انما كان بمثله او القاطع لا بالشك قلت العام ليس شموله لكل فرد فرد منه بتوسط ضم الفرد الاخر معه وان كان حين الانضمام ايضا شمولا للحكم وبعد التخصيص اخرج المخصص وبطل شمول العام له وظهر خلافه ولم يتكلم شموله لما بقي ولا يب

مرادا منه و

ان

ان هناك حكما على العام يتعلق بما بقي منه ويؤيد هذا التعلق انه لو كان هناك فرد اخر مخرج لضمه المتكلم الى هذا المخرج ولا يكتفي به بتخصيصه بالاخراج والسكوت عليه يشهد بان غرضه تعلق باخراج هذا البعض لا غير واحتمال ان يكون للمتكلم غرض اخر في تخصيص هذا المخرج بالذكر وان كان بعض اخر ايضا مخرجا ولم يذكره وان كان قائما لكنه مرجوح بالنسبة الى ما هو الظ ولهذا يتبادر الى اذهاننا الحكم العام عند سماع اللفظ وسكوت المتكلم وان سمعنا مرارا كثيرة انه ما من عام الا وقد خص فتأمل قوله ره الحق ان الخطابات الواردة بصيغة النداء وكلمة الخطاب الخ هنا مقامان الاول ان هذه الكلمات التي يخاطب بها الموجود الحاضر هل هي موضوعة لان يخاطب هو به لا غير ام وضعت لما يعم خطابه وخطاب المعدوم سواء كان معدوما مطلقا او معدوما من مجلس التخاطب وسبب الاختصاص هل هو امتناع خطاب من ليس حاضرا لكون الخطاب نسبة تقتضي تحقق المنتسبين او لقبحه من الحكيم ام لا بل السبب عدم تعلق ارادة الواضع بوضعها للامر العام واما الوضع للمعدوم من حيث الانفراد فلم يذهب اليه وهم المقام الثاني هو ان هذه الكلمات هل استعملت في الامر العام ام لا فنقول اما المقام الاول فلا يهمنا البحث عنه بعد فرض عدم الامتناع مطلقا لا بالنسبة الى الحكيم ولا بالنسبة الى غيره لان بعد ثبوت الاستعمال او نفيه يحصل غرض الاصولي اذ يكفي عدم الاستعمال ليفرع عليه عدم مشاركة المعدوم للموجود ويطلب دليلا اخر لثبوت التكليف على المعدوم واما المثبت فيقول بعد ثبوت الاستعمال لا نزاع في كون من كان معدوما حين الخطاب مشاركا في الحكم مع الحاضرين فاذا ثبت جواز الاستعمال يكفي لقرينة التجوز على تقدير تسليمه المشاركة وكون الرسول صلى الله عليه واله مبعوثا الى الكافة مأمورا بتبليغ

الاحكام الى الموجود والمعدوم وعدم ضم ما يدل على المشاركة الى الخطابات الشفاهية
في جل الكتاب والسنة وعلى تقدير الوضع يكون الدست انتم اللهم الا ان يجعل
البحث في المقام الاول وسيلة الى جواز الاستعمال وعدمه بقي شيء وهو انه
وضع المسئلة على تقدير تحقق الاجماع وسيشير المص الى عدمها اذا عرفت
هذا فاعلم ان التتبع والوجدان شاهدان على ان من يريد ان يلقي حكما عاما الى الحاضر و
الغائب والموجود والمعدوم يجعل الموجود الحاضر مخاطبا ومصححا لان يخاطب
بتوسطه من يصح ان يتصف حين الوجود بالعنوان الذي خوطب به وان لم
يكن حين النداء موجودا مثلا نقول اذا اردنا ان نخاطب امة النبي صلى الله
عليه وآله بان نادنا [illegible] لمن قد اكل ودارنا مناخ لمن قد نزل فنقول
للحاضرين يا ايها المسلمون زادنا كذا ودارنا كذا فنجعل عنوان المسلم آلة لملاحظة
جميع افراده ممن يمكن ان يتصف به او يكون متصفا به في احد الازمنة الثلثة
على اختلاف راي ابي علي والفارابي فننادي الحاضر في الخارج والكل حاضر في
الذهن الملحوظ بتوسط العنوان ويصح الاول نداء الثاني بل قد ننادي
جميع من لاحظناه في ضمن العنوان وان لم يكن واحد منهم حاضرا وموجودا
كما يفعله المصنفون ويشير اليه المص قال بعض الفضلاء على ما نقل عنه ان
جواز انت وزيد تفعلان كذا بتاء الخطاب لا يشتبه على احد قال التفتازاني في
شرح الشرح واعلم ان القول بعموم النص لمن بعد الموجودين وانه نسب
الى الحنابلة فليس ببعيد حتى قال الشارح العلامة ذكر في بعض الكتب المشهورة
ان الحق انه معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وآله وهو
قريب وما ذكره المحقق يعني العضد من ان انكار عدم توجه الخطاب الى
المعدومين مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة واما اذا كان

للموجودين

الكاف يعني ج

للموجودين والمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين او الناس عليهم على
طريق التغليب فلا ومثله فصيح شايع في الكلام يعرفه علماء البيان انتهى وقد
قيل في توجيه كلام العضد ان جواز اطلاق يا ايها الناس للمعدومين فقط
او مع الموجودين مكابرة اذا كان على سبيل الحقيقة لا مطلقا اقول قد عرفت انه بعد
تسليم جواز الاستعمال لا ثمرة للاصولي في اثبات الحقيقة فتدبر ثم اعلم ان صاحب
المعالم ره قال فيه ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس ويا ايها الذين آمنوا
لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو
قول اصحابنا ويظهر من هذا العنوان ان كون الوضع لخطاب الحاضر مسلم وانما
الكلام في استعمال هذه الكلمات فيمن تاخر وان عدم الاستعمال اجماعي لنا وقال
المولى الفاضل المدقق لا يخفى ان خطاب الجمع المشتملين على الموجود والمعدوم
والحاضر والغايب غير بعيد نعم خطاب المعدوم الصرف بدون توجهه الى موجود
بعيد ثم قال ولعل ما ذكره المص مذهب بعض الاصحاب او من صنف في الاصول
شيئا ولا يتحقق بذلك اجماع يصلح للحجية انظر الى منع هذا الفاضل ولا
تغتر بدعوى الاجماع لا سيما في المسائل الاصولية وسيشير المص الى المنع
ايضا في هذه الرسالة ونعم ما قيل هنا مع انا نقول ان تلك الخطابات مختصة
بالمكلفين الحاضرين ولكن تمام الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد
مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر وكان الكتابة [illegible] من
ابتداء [illegible] الخطاب الى منتهاها التكاليف ويدل عليه آخر كلام المص و
السر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي
ومنه الى المعنى فهو من حيث هو قارئ متكلم ومن حيث انه من المقصودين
بالخطاب مستمع ومخاطب قوله ره وكيف يخفى الخ يمكن ان يقول الخصم

ان هذا مجرد استبعاد ومثل هذا واقع عندكم لان نص الغدير كان اظهر من هذا
المستند مع انه قد خفى حتى اقسم الرازى باليمين المغلظة انه ما افاده
هذا النص لنا فضلا عن اليقين الذى يفيده الخبر المتواتر فان قلت ان دواعى
اخفاء النص كثيرة وليس لاخفاء مستند الشركة داع اقول لعل المستند كان ظهوره
من فروع ظهور الامامة فخفى بخفائها وهذا وان كان بعيدا لكنه مما يمكن ان يتقى فى مقام
الامتناع قوله ره الثانى ورود الروايات الخ لعل هذا القول كان من جملة
بطون القرآن وكلام منافى ظاهره وهكذا نقول فى الثالث قوله ره منها قوله
تعالى لينذركم الخ لعل الخصم يقول ان المراد بمن بلغ من كان موجودا فى زمن الوحى
مستجمعا لشرايط التكليف سلمنا عمومه بحيث يشمل المعدوم ولكن لا ندعى
عموم جواز الحكم على الغائب مطلقا ولو كان بلفظ الغايب كمن بلغ ونظائره بل
نقول لو كان مثل كلمة الخطاب فى قوله تعالى لينذركم شاملا للموجود والمعدوم
لكان قوله تعالى ومن بلغ تاكيدا وانما تأسيس خير منه ومثله نقول فى قوله صلى الله
عليه وآله ليبلغ الشاهد الغائب وقوله صلى الله عليه وآله اوصى الخ واما قوله
عليه لم يجز فظاهر الذى يشهد بمشاركة الغائب مع الحاضر فى الحكم لان الغائب
مع الحاضر فى الحكم لان الغائب فى الطلب كالحاضر قوله ره واستعماله للتعظيم
الخ يتصور هذا على وجهين الاول ان يكون لام المفرد للاستغراق وهو
الذى كلامنا فيه فيقال مثلا رايت الانسان اى كل فرد منه وقصد راى زيد
لا غير ويجوز هذا الاستعمال قصدا للتعظيم فكانه لما راى جميع ما يترتب على
هذه الحقيقة فى ضمن افرادها الغير المحصورة من الاثار مترتبا على زيد
ادعى انه جميع افراد هذه الحقيقة والثانى ان تكون للاشارة الى الحقيقة تعريضا
الى انحصارها فى الفرد الخاص الذى يخبر عن حاله لكون الاثار ظاهرة

منه

منه والصفات متحققة فيه دون غيره وهذا ليس مما نحن فيه قوله ره وهى الجزئية
الخ لا يخفى ان نسبة الواحد الى كل واحد وهو المعنى الاصولى ليست نسبة الجزء
الى الكل ولا الجزئى الى الكلى نعم نسبة الواحد الى العشرة وهو المتنازل منزلة
المعنى نسبة الجزئية ولكن فى تحقق العلاقة المصححة لاطلاق العشرة على الواحد
نظر وتامل لان الذى وقفت عليه هو اطلاق اسم الكل على جزء يكون المقصود
الاصلى من وجوده كونه جزء الكل كالانامل والاصابع مع عروض هيئة اجتماعية
وحدانية واما الاجزاء المنفصل بعضها من بعض مع كون الجزء مستقلا فى الوجود
فى الاغلب ومقصودا بالذات فلا اللهم الا ان يكون الغرض امكان هذا الاطلاق
عقلا مع قطع النظر عن صحته لغة فح يمكن القول به وليس عدم الاطلاع على
نوع علاقة فى كلام الفصيح مانعا عقليا فان قلت اتفاق الفقهاء على ان من قال
له على عشرة الا تسعة يلزمه واحد يدل على ارادة الواحد من العشرة مجازا
وما ذلك الا لتحقق العلاقة اذ من الممتنع اتفاقهم على صحة ما لا يجوز لغة
قلت هذا الاتفاق لا يستلزم صحة هذا الاطلاق لان منهم من يرى ان المراد
بالعشرة معناها الحقيقى وان الاسناد وقع بعد الاخراج والاقرار انما يحكم به بعد
الاسناد ولا اسناد الا بعد الاخراج فيكون اقرارا بالباقى بعد الاخراج وهو
الواحد لا انه اريد من العشرة الواحد قوله ره والجواب اولا منع القبح الخ اقول
ان من يدعى قبح مثل هذا الاستعمال ان اراد انه مما يذمه العقلاء فلا وجه لمنع
القبح بهذا المعنى نعم لا يلزم منه عدم الصحة لغة لان منشأ ذم العقلاء يمكن ان
يكون بعد مثل هذا الاستعمال عن الطبع السليم الا ترى انهم يذمون
مثل تكأكأتم مع صحة اللفظ لغة وان اراد ان العقلاء من اهل اللسان يخطئون هذا
القائل وسيبويه فى قوله وهذا دليل على عدم صحته عندهم فح يتجه المنع اعنى

منع
التخطية والعيب فى نفس القول لعدم صحته وان الحاد ان مثل هذا الاستعمال
لا يقع فى كلام الله ورسوله وخلفائه عليهم السلام الا لنكتة تخرجه عن القبح الى
الاستحسان فاذا نسب اليهم مثل هذا القول مع فرض عدم النكتة فى الواقع
نحكم ببعد صدوره عنهم عليهم السلام ومع فرض عدم الاطلاع عليها لما لم يحصل لنا
ظن ببعد صدوره عن مثلهم عليهم السلام لاشتماله على ما ينافى شأنهم لا يجوز لنا الحكم
بمقتضاه فتصير هذه المسئلة من فروع عدم صدور القبيح عنهم عليهم السلام وليست
من مسائل اللغة فى شئ وانما البحث بحسب اللغة فالنظر الاستدلال بموارد
الاستعمال قوله ره مع انه لا يصح الخ لا يخفى ان اهل اللغة ان فرض تخطئتهم
لهذا التفسير فليس لعدم نصب القرينة على التجوز بل ينكرون ويستقبحون
مثل هذا الاستعمال فلو فرضنا التفسير قرينة للمراد لكان الانكار والتقبيح بحالها
واما الاتفاق الذى نقله فقد عرفت انه لا يدل على صحة هذا الاطلاق قوله
ره ثم لا يخفى ما فى مذهب من منع الخ من منع لا يقول بان ما استدل به هو
من الاعتبارات الواهية اذ كل حزب بما لديهم فرحون فهو يرى دليله برهانا
كافيا فعلى هذا كيف يكون خبر الواحد المشتمل على الغلط مما يمكن نسبته الى النبي
صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام فكيف يكون مستجمعا لشرايط جواز العمل
مع ان من المانعين من يقول بان العام المخصص مستعمل فى معناه لا فى الباقى
واحدا كان او كثيرا كما يقوله المصنف ره فلا يسوغ له نفى الثمرة وتضعيف دليل
المانع على الاطلاق فتدبر قوله ره ثم لا يخفى عليك الخ لا يخفى عليك ما فى
سياق هذا ذكره المصنف من التشويش والاضطراب فانه بنى اول الكلام
على ان المراد بالعام الواحد ثم رجع عنه وبنى على ان العام مستعمل فى معناه الحقيقى
لا فى الواحد حيث قال وثانيا ثم هذا القول منه يدل على ان الكلام من اوله

الى هذا

الى هذا مبنى على استعمال العام فى الواحد وارادته منه وتفصيل القول ان المتكلم
فى هذه المسئلة اما من يقول بان العام المخصص الى الواحد مستعمل فيه وهو المراد
منه واما من يقول بان الواحد وضع له لفظ مفرد كالرمانة الحلوة مثلا ومركب
ككل رمانة الا الحامض فى قولنا اكلت كل رمانة الا الحامض اذا لم يكن فى البستان
غير رمانة واحدة من الحلو واما من يقول بان العام المخصص مستعمل فى
معناه الحقيقى وقد اخرج المخصص ما خرج الى الواحد واسند اليه بعد الاخراج
فان كان الاول فالكلام معه فى قبح ارادة الرمانة الواحدة من كل رمان وطالبته
بتصحيح العلاقة وان كان الثانى فالكلام معه فى تصحيح هذا الوضع وان كان
الثالث فالكلام معه ايضا فى استهجان ارادة جميع افراد العام ثم اخراج مجموع الافراد
ثانيا حتى يكون المحكوم عليه هو الواحد من المجموع لا غير اذ العدول عن اللفظ الدال
على الواحد مع اختصاره غالبا الى لفظ اخر مع طوله وابهامه خلاف المقصود وقبيح
مستهجن الا لنكتة كما فى مثل قوله عز وجل الف سنة الا خمسين عاما فان مثل
هذا التركيب يفيد ما لا يفيده قولنا تسعمائة وخمسين لان المخاطب فى اول الامر
يتوهم ان طرف النسبة وظرف اللبث هو هذا العقد الخاص الذى يضرب به المثل
فى الكثرة ثم اخراج الخمسين لا يصير سببا فى بادى الامر لعدم الوقع فى الذهن بخلاف
تسعمائة وخمسين فانه فى اول الامر قبل تمام الكلام يتوهم ان الظرف هذا العقد
القليل بالنسبة بالنسبة الى الالف وهذا امر يحكم به الوجدان وكثيرا ما
يراعيه المخاطبون واما قول القائل له على الف الا تسعمائة وتسعا وتسعين
فمن غير نكتة يستقبح من قائله ويمكن فى بعض الاستعمالات ان يكون الغرض
منه الاستهزاء كما اذا ادعى مدع كاذب غير منصف على احد ان ذمته كون
مشغول الذمة بالواحد فيقول المدعى عليه بعد هذه الدعوى لك على

الف الا تسعمائة وتسعين يريد به السخرية والاستهزاء وربما يضم الى
هذا القول قوله فخط لا لفك كيسا ويمكن ان يكون له عليه الالف وتكلم
ما استثناه فتكلم بالواقع ولخرج الكلام مخرج الاستثناء ماخوذا من لزوم اثبات
الاداء اتفاقا وبالجملة النكتة هي المخرجة للكلام من حضيض الاستهجان الى ذروة
الاستحسان ثم البيان والتي فانشا هذا العدل هو الكلام البليغ الذي وقع فيه مثل هذا
الاستعمال فان كان فهو المستقبل للدعوى والا فليس هناك الا تضييع وقت العقل
العاكم قوله ره علاقة المجاز الخ العلاقة المقصودة في هذا المقام لا تخ من احد الامور
الاربعة علاقة الجزء والكل وعلاقة الكلي والجزئي وهي التي تكون بين العام
والخاص المنطقيين وعلاقة العموم والخصوص وهي المتصورة بين العام والخاص
الاصوليين وعلاقة المشابهة فمن قال بالاول والثاني فقد سهى وغفل اذ
ليس بخاص الاصولي جزء ولا جزئيا لعامه كما اشرنا اليه آنفا لان علاقة
الكل والجزء تتحقق في الكلي المجموعي وجزئه وليس هو مرادا من العام الاصولي
ولا يحمل على فرد واحد من الانسان مثلا انه كل انسان نعم يصدق عليه الانسان
اي هذه الماهية وهو كلي منطقي لا اصولي ومن قال بالثالث قلنا مطالبته
بمثل هذا الاستعمال في الكلام الفصيح حتى يظهر تجويز الواضع لنوع هذه العلاقة
والتمثيل بمثل الطلاق العلماء على زيد في كلام بعض الافاضل ليس حجة ومن المطلقة
عليه لادعائه انه اشتمل على كل عالم لاتصافه بجميع مراتب علومهم مع انه غير محل
النزاع لم يستعمل العام في الواحد بل جعل الواحد عاما واطلق لفظه عليه ومن قال
بالرابع فلا بد ان يقول بان غاية التخصيص تكون الى كثرة قريبة من مدلول
العام مع انه قد قيل عليه ان مثل هذا الاستعمال ليس تخصيصا عند الاصولي فظهر
بعد الاحاطة حال استدلال المص قوله ره والمخصص انما الخ لم يخرج المخصص

على هذا

على هذا المذهب البعض عن الحكم بل اخرجه من العام ثم اسند اليه بعد الاخراج
الا ان يريد ان المخصص اخرج البعض عن الحكم الذي يظهر في بادي النظر قبل
ذكر المخصص واما الحكم الواقعي فلا تخصيص فيه فيكون مآله ما قلنا وكذا لو
تجوز المص واراد بالاخراج ان المخصص كشف عن عدم تعلق الحكم بالبعض
لا انه كان داخلا تحت الحكم فاخرجه المخصص وهذا هو المعنى الحقيقي للاخراج
قوله ره ويكن لا مطلقا بل من اتصف بالطول او المراد الخ يمكن ان يكون غرضه
من هذا الترديد في المراد احد امرين احدهما ان العام في التركيب التوصيفي جزء
اللفظ المركب وليس لجزئه استقلال في الدلالة حتى يحكم عليه بالعموم
او الخصوص ومدلول هذا التركيب هو كل طويل من بني تميم فاستعمل اللفظ في
معناه الحقيقي ويلزمه بحسب المفهوم وهو المدلول الالتزامي التخصيص واخراج
الصاف بالم يتوجه المتكلم الى هذا المفهوم وما يلزمه حين التكلم فضلا عن
لزوم قصد الاخراج وتحققه ويتضح عدم الاستقلال في الفارسية للفرق
الظاهر بين قولك هر حيوان ماشي است وقولك هر حيوان ناطقي ماشي است بكسر
الحيوان فان الثاني لا يدل على المراد منه الا مع ضم الناطق والثاني ان يكون العام هو
الموصوف واخرج المتكلم بعض الافراد منه بتوسط التوصيف وحكم على البعض
الباقي ولا شك ان بعض بني تميم مثلا يستلزم استعمال المضاف اليه في المعنى العام
اذ لا بعض الا للكل قوله الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم الخ لم يظهر لي وجه
لهذا الترديد وارجاع الاستثناء الى الصفة وقوله او الحكم على كل واحد بعد اخراج
الجهال منهم وجهه ظ قوله ره فاعلم ان الحكم في العام متعلق بكل واحد واحد من
افراد الكلي لا به نفسه ولهذا لا ندعي تبع قوله رايت الشمس اي هذا الكلي ونقول
تبع رايت كل شمس فالحكم المخصص هو قولنا اكلت كل رمان حلو مع انحصار

انّ تمام الحلو فی الواحد لا اقل لنا الکلت انّ تمام الحلوا فی هذه الطبیعة مع انحصارها فی
فرد واحد اذا عرفت هذا فاعلم انّ ما ذکره المصنف لا ینطبق علی شیء من المذاهب
المشهورة فی المراد بالعام المخصص کما اسلفنا لانّ القائل بانّ العام حقیقة فی الباقی یقول
بتعلق الحکم بالفرد او الفردین وبالجملة بالباقی لا بالامر الکلی وکذا من یقول بانه
مجاز فیه او بانّ للباقی اسمین وکذا من یقول بانه لا حکم الا بعد الاخراج فان الحکم عنده
متعلق بالباقی کما صرح المصنف انما یقول له ولکن یکون الحکم المتعلق بالعام متعلقا ببعض
من افراده او اثنین او نحو ذلک علی انه لا معنی للاخراج لا بالمتصل ولا بالمنفصل
من الکلی المنحصر فیما تعلق به الحکم لانی لا افهم المقصود من قول القائل ان الحکم
فی مثل کل ماء لا ینجس بالملاقاة الا القلیل متعلق بالماء الکلی ولکنه منحصر فی الکثیر
تامل قوله ره اختلف فی جواز التمسک بالعام الخ من ذهب الی الجواز قبل الفحص عن
المخصص العلامة ره فی التهذیب کما یظهر من دلیله وربما ظن ظان انه قائل بالجواز
قبل استقصاء البحث لا قبل البحث مطلقا والظ ما قلناه وقیل ان هذا مذهب
جماعة ویظهر انه قول من الشیخ ما وقد استضعف هذا القول جماعة من الاصولیین
والحق انه قوی متین وسننقل بعض ادلته مع ما استدل به العلامة حتی یظهر
ما ذهبنا الیه ولکن الاحوط العمل بالمشهور قوله ره والاولی الاستدلال
علیه الخ حکم ره بعدم التسمیح وما جاء بنقص لان قوله ولا یحصل فی العام قبل البحث عن
مخصصه مجرد دعوی بلا دلیل بل الدلائل الدالة علی انّ للعموم فی لغة العرب صیغة
تخصه تدل علی حصول الظن بالمراد بمجرد سماع العام وعدم المخصص کما فی سائر
الحقایق فی تبادر المعانی الحقیقیة منها وما هذا الا لحصول الظن بانها المرادة
منها فالمتمسک بشیوع التخصیص لمنع حصول هذا الظن فلا معنی للتردد فی قوله
بل الظن بالتخصیص حاصل اذ مثل هذه العبارة یستعمل عند تمام الکلام الاول

فافادة

فافادة المدعی وقد جعل بعضهم هذا دلیلا منفردا تقریره هو ان شیوع المخصص
صار سببا للشک فی احتمال ارادة العموم وعدمها او لرجحان الثانی فلا دلالة للعام علی العموم
او الخصوص من حیث التعیین وان ظن دلالته علیه اجمالا الا بعد الفحص عن المخصص
وما لا دلالة له ظاهرا لا یستدل به وبعد الفحص وعدم الوجدان ان حصل الظن
بعدم المخصص لا اقل منه جاز الاستدلال وربما حصل القطع وان وجد المخصص عمل
بمقتضاه وللمتکلف حمل کلام المص علی ما قررناه بحمل ما قبل التردد علی التساوی
وما بعده علی الرجحان ورد هذا الدلیل بوجوه منها انه لو تم هذا لزم ان یکون نسبة صیغ
العموم الی العموم والخصوص متساویة او یکون الخصوص راجحا فای معنی لدعوی تبادر العموم
من هذه الصیغ وللقائل ان یقول انا ندعی التبادر عند الغفلة عن المثل وهو
ما من عام الا وقد خص اذ یکفینا هذا القدر لاثبات الحقیقة کاثبات حقایق
المجازات الغالبة الکثیرة الدوران مثلا لو فرضنا ان الاسد لم نر احدا استعمله
الا فی الرجل الشجاع مع القرینة فمع هذا اذا سمعناه یتبادر الی اذهاننا مع الغفلة
عن القرینة الحیوان المفترس والقول بان هذا المثل لا اصل له اذ الغرض منه
المبالغة فی شیوع التخصیص وکثرته بالمخصص المتصل والمنفصل وهذا مما
لا ریب یعتریه ولا شک یدانیه ومع ملاحظة هذه الکثرة کیف یحصل الظن
بان المراد هو العموم والجواب ان هذه شبهة فی مقابلة الوجدان فانا وان راینا
التخصیص کثیرا ولکن یسبق الی اذهاننا مع عدم ذکر المخصص العموم وما هذا الا
لان ارادة الحقیقة ظاهرة عندنا لا یعارضها التخصیص لا سیما بالمنفصل الذی
لا یحکم بصحته العقل الا بعد تامل بالغ ومنها ان المسلم هو شیوع التخصیص مطلقا
واما بالمنفصل فلا بل هو قلیل بالنسبة الی العام الذی هو محل الاشتباه والذی
نحن فیه هو المخصص المنفصل لانه الذی یحتاج الی الفحص نعم لو ثبت هذا القسم

لا اصل له ح

نوجه التکلیف لما یحصل فعل الصم ان شیوع
التخصیص هنا قبل الفحص بحیث یلزم الکل واحد
ثم قوله یحصل شرعا قبل الفحص بیحصل الشیوع
التخصیص وصیغة التخصیص سیان النساوی
الاحتمال وصیغة التخصیص وعدمه وذا بعد
الترجیح علی الرجحان وصیغة التخصیص وعلی
هذا یصیر قابل بل دلیلا تاما فتامل
ولا تغفل منه ره

من الشيوع لا تدفيها نحن فيه لانا اذا رأينا عمومات كثيرة من غير مخصص ثم رأينا المخصص لجميعها بعد تحقق غلب على الظن ان العام الباقي على عمومه نادر فلا يحصل لنا الظن بالعموم الا بعد التفتيش وبعد حصول هذا التتبع لا ثمرة في هذه المسئلة للتتبع لان الكتفي ان بهذا التتبع يحصل الفحص عن وجود المخصص ثم تنفع شهادته للغير ان اكتفى بمثلها في هذا المقام **قوله** ره ولا اقل من الشك الخ يريد ان الذي يجب ان يحصل على تقدير عدم البحث هو الشك في صدق الاطاعة لو عملنا بالعموم لا اقل منه ولا يحصل مع رجحان التخصيص فيجب البحث وقد عرفت حصول الظن قبل البحث وان لم يكن غالبا اعلم ان القائلين بوجوب البحث والفحص عن المخصص لم تنتص داعليه بل قالوا بوجوبهما في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض فاورد عليهم بان هذا الدليل لو تم فانما يفيد وجوب البحث عن المخصص لا غير **قوله** ره وفيه نظر لمنع عدم حصول الظن الخ لم يدع المستدل السلب الجزئي بل ادعى السلب الكلي وهو انه لا شيء من افراد العام يظن فيه الارادة من حيث التعيين وان كانت الواحد ارادة اجمالا قطعية لئلا يلغو الكلام وكذا ارادة غيره ظنية لشيوع التخصيص وايضا قوله ولا ينافيه ظن اصل المخصص لقلة المخرج غالبا بالنسبة الى الباقي يدل على انه ره يدعي الموجبة الجزئية وهي النقيض للسلب الكلي الذي يدعيه الخصم والظاهر ان مراده ره ايضا منع السلب الكلي وحاصله ان المستدل ادعى ان مع عدم البحث لا يحصل الظن بشيء من افراد العام انه المراد او داخل فيه بطريق التعيين لان مع حصول الظن بالمخصص يمكن في كل فرد ان يكون هو المخرج من غير ترجيح لفرد على الاخر فيحصل الاجمال فلا يجوز الاستدلال فاجاب المصنف بانا لا نسلم انه لا يحصل الظن بشيء من الافراد وقوله ان ظن المخصص ينافيه ينافيه قلنا ان ظن اصل المخصص ينافي العموم كلي

قوله وكذا ارادة غيره ظنية بعد وانقطع ما ثبت الارادة يقينا اجمالا الواحد ظنية اجمالا ايضا فلا شيء من الافراد ان يقع الواحد الصحيح وذلك معلوم يقينا مظنون على التعيين لشيوع التخصيص فيتقدم الشيوع التخصيص علم التعيين ولا شيء من العام الخ فتم منه عفي عنه

لندرة التخصيص الى الواحد والاثنين الخ

ينافي ارادة الكل لا افراده لان الغالب المظنون خروج القليل وبقاء الكثير وانت تعلم ما في هذا الجواب لان ارادة الكل لا افراده انما هي بطريق الاجمال اذ احتمال ان يكون ما علمنا به غير مراد ان علمنا بالبعض او مشتملا على ما ليس بمراد ان عملنا بالكل قائم والاحتمال في الشق الاخير راجح لان المخصص مظنون فيحصل الظن بالعمل بالمخرج مع العمل بالعموم فلا بد من البحث فتدبر قال العلامة ره في التهذيب ولا يجب في الاستدلال بالعام استقصاء البحث في طلب المخصص والا لما جاز التمسك بالحقيقة الا بعد الاستقصاء في طلب المجاز احتج ابن سريج بانه على تقدير وجوده لا يصح التمسك بالعام في جميع موارده فيكون عدمه شرطا والجهل بالشرط يقتضي الجهل بالمشروط والجواب يكفي في العدم الظن وقال السيد الفاضل الشارح واعلم ان ابن سريج قال اذا ورد لفظ عام وجب استقصاء البحث من طلب مخصصه فان وجد عمل بما يقتضيه والا عمل بالعام ولا يجوز التمسك بالعام قبل الاستقصاء ومنعه الصيرفي وجوز التمسك بالعام نطاوص العموم ابتداء ما لم يظهر مخصصه واحتج على ذلك بانه لو لم يجز التمسك بالعام الا بعد طلب المخصص لم يجز التمسك بحقيقة اللفظ الا بعد طلب مجازه والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم وبيان الملازمة ان المقتضي لعدم التمسك بالعام ابتداء انما هو جواز وجود المخصص المانع من اجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز ثم قال الشارح ره احتج ابن سريج بان العمل بعموم اللفظ مشروط بعدم المخصص والجهل بذلك العدم يوجب الجهل بكون العام حجة ضرورة ان الجهل بحصول الشرط مستلزم للجهل بحصول المشروط والجواب ان العمل بالعموم مشروط بعدم المخصص ظنا لا قطعا والا لم يكن حجة مع الاستقصاء ايضا لان عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود وذلك العدم

مظنون لما تقدم من كون التخصيص على خلاف الأصل انتهى وانت تعلم ان الاتفاق
واقع على ان طلب المجاز ليس شرطا للتمسك بالحقيقة مطلقا لا بطريق الاستقصاء
ولا بغيره وكلام الشارح صريح في ان المقصود نفي البحث والفحص مطلقا وانما
ادرج العلامة ره لفظ الاستقصاء لان الخصم قائل به ولما كان الدليل دالا
على نفي البحث مطلقا ايضا بعد حذف لفظ الاستقصاء اكتفى به رد القول
الخصم واثباتا للمدعى واورد على هذا الدليل ان الفرق بين العام والحقيقة متحقق
فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مجازا
بسبب هذه الكثرة قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ
محمول على الحقايق والجواب اولا منع تحقق هذه الكثرة لان المثل حينئذ مبالغة
ولا عبرة بها في تحقيق الحقايق وثانيا تسليمه ومنع معارضته اصل الحقيقة
بحيث تصير مساوية او مرجوحة وقد تقدم ما ينفعك في هذا المقام قوله
ره ويمكن الاستدلال الخ اجاد وافاد وكانه لا مجال للتوقف فيما يستفاد ولما
ما يتراءى من قوله اذ لا يحصل القطع بعدم المخصص بدون ذلك من حصول
القطع بعد الفحص عن المخصص في جميع الكتب الموجودة في هذا العصر فلا
يخلو من نظر وان كان مراده العلم العادي الذي لا ينافيه الاحتمال اذ قد ذكر
ثقة الكليني ره انما لم يكن منافيا لان يكون العام موجودا في كتابه والخاص في
التهذيب فكيف بالشيخ واضرابه فانى لنا القطع مع ضياع جل الاصول والكتب
ولم يدع احد من المشايخ فيها الظن حصول الجميع عنده مع انك لو فرضت
الاطلاع على المجموع وجوزت تاخير البيان عن وقت الخطاب ولم يتفق
للسائل او المخاطب او غيرهما احتياج الى العمل لكان محتملا عندك ان يكون
العام في كلام المعصوم عليه السلام خاصا في الواقع فكيف مع عدم الاطلاع نعم يحصل

القطع بحكم الله الظاهري وهو الذي يجب على المكلف العمل به لا بالحكم الواقعي فيكون
المقطوع به في الحقيقة احد الامرين اما عدم التخصيص المخصص في الواقع او عدم امكان الاطلاع عليه
عليه بعد الفحص التام في الكتب الموجودة في زماننا والمعلوم بالعلم العادي غير المنافي
للاحتمال هو الشق الاخير والظاهر ان مراد المص ايضا هو هذا الاخير فنعمل بالعام
وان كان الفرد الذي علمنا به خارجا عن حكم العام في الواقع اذ هم عليهم السلام كلفوا بالتبليغ
ونحن كلفنا بما بلغنا وقد بلغنا العام فنعمل به حتى يظهر ما ينافيه فاذا قيل لم
عملت بهذا الفرد من العام فالعذر واضح اللهم الا ان يصل الينا نص دال على التوقف
عند سماع العام قبل القطع بعدم المخصص في الواقع ودونه خرط القتاد وممن
ذهب الى جواز العمل قبل الفحص المولى الاولى المدقق ره في حاشية المعالم
واستدل عليه بدلايل ونحن نذكر بعضها وان كان واحد منها متحد المأخذ مع
ما ذكره المص ره لجودة تقريره وفوايد اخرى قال ره ثم الحق ان القطع و
الظن لا يشترط في شيء من الادلة بوجوه الاول ان الدليل الدال على العمل
بخبر الواحد وهو ان الصحابة والتابعين كانوا يعملون بخبر الواحد ونقلوا لنا لك امثلة وشاع ذلك وذاع ولم ينكر عليهم احد والا لنقل
الينا بالعادة يجري نظيره هاهنا بان يقال لم يطلب احد من المتنازعين في مسألة التفت
من صاحبه حتى يبحث ويفتش عن المعارض والمخصص بل سكت او تلقى بالقبول
والا لنقل الينا قطعا اجماعا على عدم البحث عن المخصص واذا ثبت عدم البحث في
خبر الواحد عن المخصص والمعارض ثبت في الكتاب بطريق اولى على انه يمكن
ان يقال معلوم من شأن الصحابة والتابعين انه حين احتجاج احدهم على صاحبه
بالاية الظاهرة في معنى او المتناولة بعمومها لشيء اذا تلى عليه الاية لم يكن يجيبه
بانه لا حجة فيه ولعله مخصوص او مأول فانتظر حتى ننظر في تخصيصه و
تاويله ولم يسمع المقابلة بمحتج بشيء بان هذا الدليل تمام حتى تحقق فيه فلتفحص المعارض

حتى تدرى وترصد ما يؤدى اليه البحث من احد من المتبين والثانى قوله

تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا نفى بالمفهوم التثبت عن مجى العدل والبحث عن

المخصص تثبت واى تثبت فان قلت هذا انما يتم فى نفى اشتراط القطع واما اشتراط

الظن فللخصم ان يدعى ان الخبر الذى يفهم المراد منه ظنا او قطعا لا يجب التثبت — ان المعنى ح

عند مجى العدل به واما الخبر الذى لا يظن بالمراد منه فخارج عن مدلول الآية

ومنهو مما قلت لفظ الآية مطلق لا تقييد فيه بالظن بالمراد ولو صح فيه منه

لجاز لنا فى العمل بخبر الواحد مطلقا تقييدا بخبر يظن بصدق الراوى ويقترن

بقرينة وشبهها واما المجمل فخارج عن الآية بالاتفاق فيما نحن فيه او بدليل — ولا اتفاق ح

العقل وهو امتناع العمل به لعدم ترجيح معنى على معنى اخر وجعل العام على

حد الصيغ المشتركة حتى لا يكون فرق بين القول بان للعموم صيغة مختصة به

وبين القول باشتراك جميع الصيغ التى يظن بها العموم بينه وبين الخصوص باشتراك

جميع الصيغ التى الحقوص فى المعنى رجوع عما اسسناه ولا وجه له من القول

والحاصل ان العقل يستقبح ان يتعبدنا الحكيم بالجهل بخلاف العام ويخالف

العرف والعادة دون الثانى ثم قال ره والحاصل ان الدلايل الدالة على

العمل بالظن لو تم ادل على ان البحث عن المخصص والمعارض غير واجب

والعجب ان اكثر الاصوليين فى هذه المسئلة اتفقوا على اشتراط الظن و

القطع متمسكين بانتفى ولم يتفطنوا بمخالفته لاصولهم الممهدة فى غيرها

والصواب ما حررناه لك انتهى وظهر من كلامه ان البحث عن وجود

المعارض ليس لازما فلا تغفل لانه اصل نافع يدل على ان المطلوب الاصلى

منا هو العمل بما بلغنا من المعصوم عليه السلام من باب التسليم سواء كان حكم الله

الواقعى او صدر تقية بل لو لم يصدر عنه عليه السلام وكان الراوى ثقة عندنا

كاذبا

كاذبا فى الواقع والا لكان لازما عليهم عليهم السلم ان يقولوا لشيعتهم اذا بلغكم عنا
حديث او وصل اليكم اصل فتثبتوا وتفتشوا عن المعارض فان اطلعتم عليه فعليكم
بالترجيح لعلكم تظفرون بحكم الله الواقعى ومع سد طرقه فبايهما اخذتم وسعكم
ولم يصل الينا حديث بهذا المضمون ولو فرض وجوده لكان من بعضهم سلام الله عليهم لبعض
الشيعة مع ان المتقدم والمتأخر منهم عليهم السلم مكلفون بالتبليغ والناس متفقون
فى حكم الله عليهم قوله ره اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يكونا من الكتاب
الخ ماذكره المصنف ره بعضها احتمالات عقلية مع قطع النظر عن الواقع لان الكتاب قطعى
السند وايضا لا يتصور لقطعيين متنافى صورة عدم تأخير الخاص عن وقت العمل
اذ يكون ح بيانا كما يذكره المص ومعنى كونهما قطعيين سندا دلالتهما على منطوقهما
نصا لا احتمال فيه فيلزم فى الصورة المذكورة التناقض الصريح بحسب الواقع
اذ مقتضى العام المقطوع هو الحكم على جميع الافراد فى الواقع ومنها الخاص ومقتضى
الخاص المقطوع به الذى فرضناه بيانا خروجه عن الحكم فى الواقع قوله ره وعلى
كل تقدير فالتنافى اما بين منطوقيهما الخ ان كان مراده ره من المنطوقين والمفهومين
ان يكون احد المنطوقين مدلولا للعام والاخر للخاص وكذا المفهومان حتى يكون
المعنى ان التنافى اما ان يحصل بين منطوق ومنطوق احدهما اعم من الاخر
وكذا المفهومان فمعناه واضح ولكن فى دلالة اللفظ قصور وان كان مراده غير ذلك
مثل ان لا يكون احد المفهومين او المنطوقين اخص من الاخر فانه راجع فى
عنوان المسألة لا يظهر له وجه والاولى عندى تقسيم الاربعة الاول الى العام
والخاص المقترنين الى اخر القسمة واسقاط الوسط من البين ثم الابتداء بتقسيم
آخر نافع فى المقام وهو ان العام والخاص المتنافيين ظاهرا اما ان يكونا جميعا فى الخبر
او يكون احدهما فى الكتاب والاخر فى الخبر والخبر اما ان يكون من النبى صلى الله

لع

ان المعنى خ

ولا اتفاق خ

عليه واله او من العترة الطاهرة عليهم السلم ولا يتحقق فى هذه القسمة ما يمكن ان يكون
ناسخا الا فى الاخبار النبوية صلى الله عليه واله اذ لا يتصور النسخ بعد انقطاع
الوحى وقد يستشكل عدم تحققه فى اخبارهم عليهم السلم بانا كثيرا ما نرى الخاص مثلا
فى كلامهم عليهم السلم والعام فى الكتاب او فى الخبر النبوى صلى الله عليه واله ولا شك
ان الخاص ح يكون وروده بعد حضور وقت العمل بالعام فلا بد ان يكون ناسخا
وقس على هذا اذا كان العام فى كلامهم والخاص فى الكتاب او السنة وكذا اذا كان كلاهما
فى كلامهم مع ورود احدهما بعد حضور وقت العمل بالاخر ومنع التحقق
مثل هذا مكابرة والحق انه لا يتصور ابتداء النسخ منهم لا ابدائه والظاهر بيان
ذلك انهم عليهم السلم كانوا مستودع جميع احكامه تعالى وقد اسر النبى صلى الله عليه
واله اليهم ان الحكم الفلانى باق الى زمان كذا فاذا حضر نسخ فليبينه وصى هذا الزمان
حكم النسخ واما انه لم يظهر لجميع الامة فهو لمصلحة لا نعلمها كما فى عدد بيان المجملات
والمتشابهات ولقد خالجنى هذا الاحتمال منذ دهر طويل ثم ظفرت عليه فى
كلام بعض الاعلام قوله ره واما فقط اخ الاولى ان يراد بجهل التاريخ عدم العلم
بتقدم احدهما وتاخر الاخر وهذا شامل لصورة الجهل بتاريخ احدهما او تاريخهما
معا وهو الذى يتفاوت به الحكم ويبحث عن حاله واما نفس الجهل بالتاريخ مع
قطع النظر عن حال التقدم والتاخر فليس سطحيا فى هذا النظر ولهذا ترى
القوم لم يقسموا جهل التاريخ كما قسمه المصنف ره قوله ره وقد وقع الخلاف
فى كثير اخ اقول لا باس ان نشير الى ادلة بعض الاقسام مما ذكره القوم
المصنف ره ادعى الظهور فى البعض من غير ان يذكر الدليل وكانه اكتفى بما فى
المبسوطات والا فليس الحكم به بديهيا فنقول الظ من قولهم ان العام والخاص اللذين
اما ان يكونا مقترنين هو ان يكونا فى كلام بعد واحد بحسب العرف ولا ريب

فى كون

فى كون الخاص بيانا ح اذا كان متصلا كالشرط والاستثناء واخواتهما سواء كان مقدما
فى الذكر او مؤخرا عنه ومع ان التقديم والظ ايضا ان نظر الاصوليين ليس اليه بل
الى المنفصل القولى بتصور مع التقديم والتاخير ايضا ولا يتصور بان يكونا
معا فى زمان لان الكلام تدريجى الوجود ولا شك ان العرف قاض بان الخاص
بيان فى كلا التقديرين واحتمال النسخ لو جوزناه قبل حضور وقت العمل
مرجوح هنا لانا لا نعلم مصلحة فى ان يحكم المتكلم حكما عاما ثم يظهر رفعه بلا فصل
لان المصلحة المتصورة ليست هنا العمل بالعموم فى زمان مع اعتقاد استمراره
ظاهرا ليثاب المكلف عليه اذ المفروض عدم حضور وقته ولا الاخير اعنى
مجرد الاعتقاد لان المخاطب لا يعتقد شيئا الا بعد تمام الكلام وانصراف المتكلم
عنه الى غيره والمفروض كونهما فى كلام واحد عرفا واحتمال ان يكون هناك
مصلحة لا نعلمها احتمال مرجوح عند العقلاء ولهذا نراهم يحكمون بكون الخاص
بيانا لا نسخا فى اوايل عقولهم وليس غرضنا فى هذا المقام الا دعوى الظهور
فى هذا حال الاقتران واما تقدم العام فيكون على وجهين كما اشار اليه المص الاول
ان يكون بعد حضور وقت العمل فاقول لا ريب فى كون الخاص ناسخا اذا حضر
وقت العمل بالعام لعمل المكلف بهذا الخاص ايضا ثم بين الشارع له ان حكم هذا
الخاص مغاير لحكم العام واما اذا جوزنا ان يامر الشارع المكلف بعام وهو يعلم
انه لا يعمل به عند حضور وقت العمل به اما مطلقا او فى خصوص هذا الخاص
وان عمل به فى ضمن الافراد الاخر منه فح لا يعلم ان الخاص الوارد بعد حضور
وقت العمل بالعام هل هو ناسخ او مبين تاخر عن وقت الحاجة ولم يعمل به فى
ما عرفت محتمل للامرين عند المطلعين الا ان يكونوا عالمين بان المتكلم انما اخر
بسبب علمه بتعذر حكم هذا العام فى مورد ذلك الخاص فح يمكن دعوى الظهور

وهو الذى يبحث عن حاله وتنافيه
مع العام فنقول ان اقتران المنفصل صح

كون المتكلم عالما بتقدم ... فقد وجد ذلك ... كون العام
وكون المتكلم عالما بان الخاص ... الواقع او ان ... ليس بعض
اذا ... الاخر بعد حضور وقت العمل

يعني انه ظني معلوم لا بمعنى انه راجح كما ادعاه ولكن لا شك في ندرة عام وخاص
بهذا الخصوص حينئذ ان لم نجزم بعدمه ثم ان ثمرة كونه ناسخا او مبينا اذا تعين
احدهما بعد ان لا يعمل به المكلف نظرا للمجتهد وتقليدا للمكلف في صورة ولي القضاء
على تقدير كونه ناسخا لا يعاد الا بامر جديد اذ كونه ناسخا يقتضي ان يكون مطلوبا في
الوقت الاول فيقضى في الوقت الثاني واما على تقدير كونه مبينا فلا والثاني
ان يكون قبله وكونه بيانا ظاهر واما تقدم الخاص فليعلم ان العام المتأخر ايضا
يحتمل ان يكون ناسخا او مبينا وقد ذهب الى كل فريق وان كان الثاني اشهر واستدل
على المشهور بانهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده
قبل حضور وقت العمل بالخاص وبعضه ان كان بعده ولكن العمل بالخاص
فانه يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيه وهو هين
عند ذينك المحذورين فكان اولى بالترجيح وقيل في جملة محذورية النسخ وكون
التخصيص اهون منه ان التخصيص دفع والنسخ رفع والدفع اهون من الرفع
لان دفع وقوع الشيء هو المنع من احداثه والحدوث ضعيف لاحتياجه الى العلة
فاما الرفع فهو ابطال استدامة الشيء وبقائه والبقاء قوي لاستغنائه عن العلة
وفيه اولا انه لا معنى للرفع بالنسبة الى الشارع اذ ليس له علم حادث بمصلحة الشيء
بل النسخ اظهار لانتهاء زمان التكليف لا ان الشارع كلف بطريق الاستدامة ثم
ظهر عليه مصلحة لم يكن يعلمها فدفع الاستدامة وابطلها وثانيا انه مبني على
اصل فاسد هو عدم احتياج الباقي في البقاء الى العلة وقيل علته ان التخصيص شايع
والنسخ نادر والحاق الشيء بالاعم الاغلب اولى وهذا مثل السابق من ظنية
المقدمة بعينه اذ ليس مثل هذه الدلائل الظنية معتبرا عنه في اثبات اصل
اصولي ولا يحضرني الآن دليل اقاموه على هذا المطلب بحيث تطمئن

النفس

النفس اليه ولا ادري من اين حكموا بترجيح التخصيص على النسخ ثم اعلم ان العام والخاص
اللذين وصلا الينا من الائمة عليهم السلام يمكن العلم بتقدم احدهما على الآخر من جهة نقل
الراوي او المروي عنه واما العلم بورود العام بعد حضور وقت العمل او قبله فلا بد
فيه من نظر آخر وكلاهما موكولان الى نظر المجتهد من ملاحظة الخبرين ليس
النظر فيهما وظيفة الاصولي ولكن نقول ههنا ان طول الزمان بين صدورهما
من المعصوم يبعد ان يكون ورود المتأخر قبل حضور وقت العمل بالمتقدم
كان في قصر يكون هذا الاحتمال غير بعيد مثلا لو فرضنا ان النبي صلى الله
عليه واله اخبر بالخاص والصادق عليه السلام اخبر بالعام او بالعكس فمن البعيد ان
لا يحتاج احد في هذه المدة الطويلة الى العمل بما قاله النبي صلى الله عليه حتى
يحضر زمان صدور الخبر عن الصادق عليه السلام وهكذا كلما فرضت المدة اطول من
الاخرى يكون الاحتمال ابعد وكذا لو فرضنا صدور احد الخبرين من امير المؤمنين
عليه السلام والآخر من الكاظم عليه السلام او من القائم عليه السلام فيكون احتمال النسخ
اظهر لا سيما اذا كان الراوي للخبر المتأخر غير ذي قدم في العلم وكان المسألة مما
لا يحتاج اليه الا نادرا لان فيها الرواة مثل محمد بن مسلم مثلا وكانت المسألة من الطهارة
او الصلاة فح لا يبعد دعوى علمه بالخاص المتقدم وان كان صادرا من النبي صلى الله عليه
واله فيصير كونه بيانا قريبا وانت اذ قد عرفت ان احتمال النسخ بالمعنى الذي
تذكره ليس ببعيد في احاديث العترة الطاهرة عليهم السلام وقد ورد عنهم عليهم السلام
الامر بالاخذ بالاحدث فالاحدث كما يجيء في باب التراجيح وقد قالوا صلوات
الله عليهم ايضا بقول مطلق بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم وقد نقل الجمهور
ايضا عن ابن عباس انه قال انا نأخذ بالاحدث فالاحدث فح لا يبعد العمل بالعام المتأخر
ولكن الاحوط العمل بالمشهور ما لم يعارضه احتياط في العمل بخلافه هذا كله

في هذه الصورة يكون احتمال علم الراوي بالخبر المتقدم ابعد نعم لو كان الراوي ...

خاص

فى صورة العلم بالتاريخ واما مع الجهل فقالوا انا لما بينا ان فى الصور الثلث نعمل با
وصورة الجهل لا تخرج عن احد من الاقسام الثلثة ظهر حكمها ايضا قوله ره وانك الخ قد
عرفت حال الظهور وعرفت ايضا ان كثيرا من الاحتمالات لا اصل له قوله ره ومنع
السيد ره الخ الاطلاق فى كلام السيد مقابل للتفصيل الاتى قوله ره عدم ثبوت
حجية خبر الواحد مطلقا اى سواء كان له معارض من ظاهر القران ام لا قوله ره
الاول تجويزنا الخ لو ابقى هذا الدليل على ظاهره لدل على عدم حجية جميع الظواهر
القرانية بمجرد احتمال التجوز سواء كان فى ذلك العام وغيره وسواء فى ذلك
التفحص عن القرينة وعدمه لان مع التفحص وعدم الوجدان احتمال الوجود
باق بحاله فيجوز ان يكون عمومات القران وغيرها من حقايقه مقترنة بقراين يظهر
المقصود بها للمخاطبين ومع ذلك فلا نعلم حجيتها والجواب انه قد مر انا مخاطبين
بالخطابات كالحاضرين فعلى المتكلم ان ينصب لمخاطبه قرينة تدل على مطلوبه
اذا لم يرد الظاهر فاذا حضر وقت عملنا ولم يصل الينا ما يصرفها عن الظاهر ما كلفنا
به نعمل بالظاهر والامر واضح فان فرضنا ان الظاهر غير مراد له وانه نصب
القرينة مع عدم بلوغها الينا لا سيما مع الفحص بقدر الامكان فلا يضرنا مع
ان هذا التجويز مشترك بين ظواهر الكتاب والسنة فيلزم منه عدم حجية
ظواهر السنة بالنسبة الينا فما هو جوابه فهو جوابنا والصواب ان يقرر
جهة التوقف بانا لما جوزنا كون عمومات القران حين النزول مقترنة بقراين
يظهر منها المراد وقد اخبرنا عدل بالتخصيص قوى هذا التجويز بحيث صارت
ارادة العموم مشكوكا فيه لما سيجئ من عدم الدليل على حجية خبر الواحد مطلقا
توقفنا والظاهر ان مراده ره ما قلناه ولكن عبارته قاصرة عن المراد ويمكن منع
حصول الشك بمجرد الخبر اذا شككنا فى جواز العمل به ولعل العرف يؤيد

مشكوكا فيها فلا يجوز العمل به ولما كان العمل بمثل هذا الخبر ايضا حرم

المنع

المنع لان المولى اذا امر عبده بامتثال حكم عام على الظاهر فتفحص لاخبار مخبر
بالتخصيص مع انه لا يعلم رخصة من المولى فى العمل بمثل هذا الخبر فالظاهر توجه
ذم اهل العرف اليه وما هذا الا لرجحان العمل بالظاهر عندهم قوله ره الثانى لزوم
الخ فيه نظر اذ لا منع جمع بين ظاهر الكتاب وباطنه بل الظاهر ان الائمة
عليهم السلم قد استدلوا بالظاهر ثم فسروه فى موضع اخر بخلافه فليرجع
مظانه من اراد اليقين قوله ره الثالث الخ ان اريد بعلم القران القطع
بمراد الله تعالى منه فى جميعه فلا شك فى انحصاره فيهم عليهم السلم والروايات
شاهدة عليه ولكنه لا يدل على مقصوده وهو عدم جواز العمل بالظواهر
القرانية بعد ما حصل الظن بالمراد منها لعدم توقف هذا الظن على العلم والقطع
بجميع ما اشتمل عليه وان اريد ما يشمل العلم بالبعض فليس منحصرا فيهم والروايات
لا تشهد عليه قوله ره قال عليه السلم انما يعلم القران الى اخره اقول لا شك فى
ان الله انزل مع رسوله الكتاب الى عباده وخاطبهم فيه بخطابات احكامية
كاقامة الصلوة وايتاء الزكوة وقص عليهم قصصا ووعدهم واوعدهم والنبى
صلى الله عليه واله بلغ ما انزل اليه ولم يفسر جميع الفاظ القران للناس لانه
كان بلغة قومه وهم اول من امن به من اولاد ادم فلا يجوز لاحد ان يدعى ان
شيئا من القران لا يعلمه احد وعلمه مطلقا منحصر فى النبى صلى الله عليه واله و
الائمة عليهم السلم بل الذى يدعى وهو الحق ان علم جميع القران تفسيره وتاويله ظاهره
وباطنه منحصر فيهم وهذا هو المراد من قوله عليه السلم انما يعلم القران من خوطب
به يعنى به النبى صلى الله عليه واله فانه الذى خوطب به خطابا كانه شفاهيا
والخطاب الى الغير انما يكون بتوسطه واما الائمة عليهم السلم فهم فى حكم النبى صلى الله
عليه واله لانه يجب عليه صلى الله عليه واله ايداع العلوم جميعا مما يحتاج اليه الامة

الى يوم القيمة عند الاوصيا فاذا لا يدل الخبر على ما طوبه وهو عدم حجية ما يفهم
منه ظاهرا نعم لو دل دليل على ان ما يفهم منه ليس مرادا او ان حجية الظواهر مشروطة
بالعلم بجميع القرآن ولا تحقق لمشروط مع عدم شرطه لكان هو المثبت لا ما استدل
به المص وانما ينفع الخبر لاثبات عدم وجود الشرط فيما لا اختصاصه بالنبي صلى الله
عليه وآله ومن قام مقامه صلى الله عليه وآله **قوله** ره ومنها ما رواه في كتاب الروضة
الخ هذا الحديث ايضا يدل على اختصاص العلم بجميع القرآن بهم عليهم السلام لان قوله عز
وجل فيه تبيان كل شيء يدل على ان جميع الاحكام يستنبط منه ولا ريب في ان غيرهم
لا يقدرون الا على استنباط القليل وهو عليه السلم ادعى انهم اهل القرآن الذين
يعلمون كل الاحكام منه ولا يحتاجون الى قياس وغيره **قوله** ره ومنها ما رواه
في الاصول الخ ان كان المراد بالافتاء هو القطع بحكم الله الواقعي المستنبط من الكتاب
فلا شك في انه يتوقف على القطع بجميع ما يتوقف عليه هذا الاستنباط وهذا القطع لا
يحصل للمصنف عليه السلم بالنسبة الى جميع الاحكام المستنبطة من القرآن واما غيره
فان حصل له قطع ففي قليل من المسائل الاجتهادية لان اكثر ما يحصل فيه القطع
من المسائل الضرورية التي ليست محلا للاجتهاد ولكن اختصاص هذا المعنى فيه
عليه السلم اذا قصد الافتاء بجميع الاحكام المستنبطة على النحو المذكور لا يدل على انه لا
يجوز لنا الافتاء بظاهر القرآن لان معنى الافتاء على راى المخطئة هو القطع بان
ما ادى اليه اجتهاد المفتي وهو الظن او القطع بحكم الله الواقعي هو حكم الله في حقه
وحق مقلده بمعنى انه يجب عليهما العمل به وهذا الظن يحصل لنا من الظواهر المحكمات
على راى المجتهدين والعمل بالظاهر الذي هو محل النزاع ليس الا مثل هذا
الافتاء كالقطع بان ما يفهم من ظاهر الكتاب او السنة حكم الله في حق المكلفين
بالمعنى الذي سلف وان كان المراد منه القطع بحكم الله الظاهري فهو لا يحتاج الا الى

الظن

الظن بان دليل الحكم الفلاني محكم غير منسوخ سواء كان ناسخا ام لا وهذا الظن لا
يحصل الا لغير المعصوم عليه السلم فان قلت فعلى ما تحمل المفتي فنقول على المعنى الاعم
من القاطع بالواقع والقاطع بالظاهر والمراد بمعرفة الامور الاربعة معرفتها
بحسب الوسع ظنية كانت او قطعية وينبغي التنبيه على امور الاول ان
النسخ نسبة عارضة للمعنى لا يتوقف فهمه عليها لانها عبارة عن كون حكم
رافعا الاخر على الظ وانما قلنا على الظ لان الرفع الحقيقي لا يتصور بالنسبة الى الله
كما اشرنا في اول المبحث واما الاحكام والتشابه فهما من عوارض الدلالة فان اللفظ
ان كان دلالته على ما اريد منه ظاهرة قطعية او ظنية يكون محكما والا فهو
متشابه وليس الغرض من معرفتهما الا حصول القطع او الظن بالمراد والوقوف
التوقف الى ان يظهر ويحصلان من العلم بالوضع الواحد او المتعدد والعلم
بالقراين والمراد من العلم هاهنا ما هو اعم من الظن الثاني ان طريق معرفة
عروض هذه النسبة قد يكون من جهة الرواية متواترة كانت او احادا منتهية
الى المعصوم او لا كان يرد عدد التواتر والاحاد ان الحكم المستفاد من اية خاصة
كان معمولا به في زمان ثم نزلت اية اخرى منافية للاولى منافات النفي والاثبات فامر النبي
صلى الله عليه وآله بالعمل بها وترك الاولى واما اذا انتهى الى المعصوم فيكفي
ان يقول هذه منسوخة بهذه وقد يكون من غير جهة الرواية مثل ان نعلم اية
دالة على حكم وآية منافية لها بحيث لا يجتمع معها وكان العلم بتاريخهما حاصلا لنا
قبل او بعد فعلمنا من تاريخ المتاخرة انها نزلت بعد حضور وقت العمل
بالاولى وربما حصلت من غير هاتين الطريقين الثالث ان السيد المرتضى ره
على ما نقل عنه قال ان تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه فلا يحصل
فيه اشتباه وقال بعض الافاضل قدس سره انه قد يحصل فيه الاشتباه اما

لفقد النقل او للاختلاف فيه او لعدم اطمينان النفس به اذا عرفت هذا فنقول
المستفاد من هذا الحديث الشريف هو ان الافتاء بحكم عن آية مشروط بان
يحصل للمفتي قطع او ظن بانها ناسخة او منسوخة بعد الفحص اذا كانت
محتملة لواحد منهما فان حصل فيعمل بمقتضى ما حصل والا فان حصل القطع
او الظن بعدم عروض هذه النسبة فيعمل بمقتضى العدم وان حصل التردد
فيعمل بموجبه ولا ريب ان الظن لا اقل منه كثيرا ما لا يحصل الا بمعرفة جميع
الآيات المتعلقة بالاحكام وامتياز ما يتعلق به الحكم عن غيره ان كان مما يتعلق به
تعدد ثم فهم المنافاة او عدمها في المتعدد ثم ملاحظة التاريخ واما اصالة
عدم النسخ فلا يفيد الظن باحدهما ولا الظن بعدمها ظنا حاصلا بعد
اليأس عن الاطلاع عليها فلا يتحقق شرط الافتاء في افتاء من يفتي بمضمون
آية باعتبار الظن باستمرار حكمها لاصالة عدم النسخ او كونه نادرا و
المظنون الحاق الشيء بالاعم الاغلب فان قلت ان الغرض من هذا الا
هو الاحتراز عن الافتاء بخلاف الواقع بقدر الامكان فيجب على المفتي
ايضا الفحص عن المعارض او المخصص بقدر الامكان ليكون محترزا عن الخطأ
بقدر الامكان لا سيما مع القطع بان المعارض والمخصص موجودان في الادلة
بطريق الاجمال مثل القطع بتحقق الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه
في القرآن اجمالا قلنا ان الدليل القطعي دلنا على جواز العمل بالظن المستفاد
من حقايق الالفاظ والعمل بخبر الواحد لمدرك من غير تفتيش وان لم نامن
معه من الوقوع في الخطأ ومن يدعي التفتيش فلا بد له من دليل وقد تكلمنا
عليها فالحق في هذا المقام في المبحث السابق ولعل الفرق بين معرفة المخصص
والمعارض والناسخ خصص الاشتراط بالاخير لان النسخ قليل يمكن

معرفته

معرفته بفحص قليل ولا يلزم منه عسر واما المعارض والمخصص فاكثر من ان يحصى
فلهذا جوز العمل بالظن الحاصل من اصالة عدمها الى ان يظفر بهما **قوله** ره
والظاهر ان المحكم الخ المتشابه هو المشتبه الملتبس ماخوذ من التشبه لان احد الشبهين
يلتبس بالآخر فلا يعرف احدهما من الآخر فاطلاقه على ما لا ظاهر له واما ا
على اطلاقه على ما له ظاهر واريد خلاف ظاهره فانه علم ان ظاهره غير مراد ولم
يعلم المراد منه فالظاهر انه راجع تحت ما لا ظاهر له اذ المراد منه ما لا ظاهر له بل
منه سواء كان له ظاهر لم يرد او لم يكن له ظاهر وانه لم يعلم فاطلاق المتشابه عليه ان
ثبت في شرع او عرف فهو المتبع والا فيكون من التشبيه بالذي واما الاستدلال
عليه بقوله عز من قائل فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله
فلا ريب انها تدل على ان الذي في قلبه زيغ يصرف المتشابه نفسه طلبا للفتنة و
طلبا للتأويل ولا شك في ان من يحمل المجمل على احد معنييه من غير دليل بل بمجرد
الهوى فقد اتبعه طلبا للفتنة والتأويل واما من يحمل ما له ظاهر على ظاهره مع عدم القرينة
في الكلام على ان هذا الظاهر غير مراد فاين طلبه للفتنة والتأويل **قوله** ره ومنها ما
رواه بسنده عن امير المؤمنين عليه السلام هذا الحديث مع حديث معاوية وسليم دال على
اختصاص علم الجميع بهم **قوله** ره ومنها ما رواه عن الصادق عليه السلام الظاهر ان المراد
الافتاء من غير دليل معتبر شرعا واما القول بما يظهر من القرآن فهو قول بما
سمعوا من رسول الله صلى الله عليه واله وكيف لا وهم عليهم السلام حثونا على عرض
حديثهم كتاب الله والعرض على الكتاب المفسر بالحديث عرض في الحقيقة على الخبر
قوله ره ومنها ما رواه في تفسير انا انزلناه الخ الظاهر ان مراده عليه السلام من التفسير
ليس بيان ما يفهمه العرب من الحقايق والمجازات الشايعة بل بيان ما خفي عليهم
قوله ره ومنها ما رواه الشيخ ره الخ هذا الحديث يدل على ان الافتاء مشروط بمعرفة

الناسخ والمنسوخ والخاص والعام من الكتاب والسنة ولا بد من حمله على ما
يتعلق بالمسئلة المفتى بها وحمل وجوب السؤال على ما يحتاج الى السؤال من
المتشابهات وما يشك في نسخه وعمومه مثلا لما مر قوله ره قال الطبرسي الخ الظ
من التفسير تفسير المجملات وبالجملة ما لا ظاهر له اذ ترى الطبرسي يفسر ويبين
المعاني الحقيقية والمجازية الظاهرة من غير استناد الى الاثر الصحيح وغيره قوله
ره اذا ورد عليكم الخ يدل بظاهره على عدم جواز العمل بخبر الواحد وان كان عدلا
ما لم يقترن بواحدة من هاتين القرينتين ويمكن تخصيص الحديث في قوله عليه السلم
حديث بحديث من لا نثق به اما مطلقا او مع معارضته لحديث الثقة اذا لم
يقترن الثاني بواحدة من القرينتين فنعمل بالاول مع اقترانه والا فبالثاني قوله
ره ويمكن الجمع بابي عن هذا الاحتمال ما ورد عنهم عليهم السلم من حمل حديثهم على
القرآن قوله ره او حمل المخالفة الخ هذا اظهر الوجوه قوله ره اذ كان ارادة العموم
الخ ان كان المراد حصول القطع من الاثر الصحيح بمعونة العقليين فما ذكره واضح
وان كان المراد بالعلم الظن او ما يشمله فنقول ربما يحصل من الخبر المخصص ظن
اقوى من الظن الحاصل من التبادر الناشى عن العموم لرجحان حاصل للاول دون
الثاني فلا يصح الحكم بالبطلان على اطلاقه قوله ره مخصص في الائمة عليهم السلم هذا
هو الظاهر من هذه الاحاديث وليس تاويل الا في قليل منها وما نقله عن الصدوق
ومنصور ره لا ينافيه بل قول منصور قلت كله قالوا لا شاهد عليه ثم الظ
ان ما كان في الكتاب من محكم الظواهر المتفق على كونها ظواهر اعني التي يقطع
بالمراد منها او يظن به كل عارف باللغة مع قطع النظر عن الخارج قد صار
ضروريا في الدين او المذهب فلا يحتاج المجتهد في البحث عن حاله وما ليس
بظاهر عند احد وظاهر عند اخر او يدعي احد ظهوره في معنى والاخر في معنى

آخر

اخر وليس له معنى ظاهر اصلا فانك رجوعه في الحكم الى الاخبار وما فيه اجماع
من القسم الاخير عند البعض قوله ره وايضا الخ يريد ان القاطع وهو الا
دل وجوب العمل بخبر الواحد ان لم يكن مخالفا لظاهر الكتاب وهذه المخالفة
مبنية على كون بعض الالفاظ موضوعا للعموم وهو ظني مستفاد من اعتبارات و
استقراآت ناقصة ومع ذلك فهو ظن ضعيف بعد ملاحظة كثرة الاختلاف
الواقع في هذا الموضع لان كثرة الاختلاف تدل على ان في ماخذ المسئلة غموضا
فيحصل في احتمال الاشتباه فيه رجحان وبعد ذلك الرجحان يصير الظن ضعيفا
الى ان يضمحل فطرح الخبر لاجل هذه المخالفة يكون طرحا للمظنون القوي
باعتبار المظنون الضعيف وهذا مما لا يجوزه عقل وانما قلنا المظنون القوي
لان ظن المخالفة وان كان ضعيفا يصير سببا لعدم القطع بان الخبر مما يجب العمل
به لان الاجماع انما وقع على العمل بما يعلم عدم مخالفته او ما لا يظن بمخالفته
لا ما لا يعلم مخالفته وان حصل الظن بها وربما توهم متوهم ان غرضه ره
ان الظن بكون العموم مرادا انما ضعف لشيوع التخصيص والظن بكون الالفاظ
العموم موضوعة للعموم انما حصل من الاستقراآت الناقصة مع ضعفه
بكثرة الاختلاف وكون الفاظ الخصوص موضوعة لمعانيها انما حصل من
الدليل القطعي فطرح الخبر المشتمل على الخاص لاجل الاية المشتملة على العام
مشكل وفي غاية الجرأة ولا يخفى ان هذا الكلام يتم في خاص لا يكون عاما واما
الخاص الذي له عموم فهو ايضا يدل على معناه دلالة ظنية مثل ان تقول اكرم
الناس ثم تقول لا تكرم الجهال لان الجهال ايضا عام يجري فيه ما يقال في لفظ
العموم لانا نقول انا ندعي القطع بكون بعض افراد العام مخالفا له في الحكم
من اللفظ الخاص ولا شك في دلالة قولنا لا تكرم الجهال على خروج فرد

ما من الحكم المتعلق بالعام وهذا القدر يكفينا فى هذا المقام واما دلالة العام على
ارادة جميع الافراد منه فظنية سواء كانت باعتبار الحقيقة بثبوت وضع اللفظ
للعموم او باعتبار احتمال التخصيص اقول هذا الاحتمال وان كان له مأخذ
فى كتب الاصول لكن لا مساغ له عند المتدبر فى كلام المصنف ره والجواب على
التقدير بين موافقا لمذاق الاصوليين ان الاصولى يكفيه القطع
بكون معنى متبادرا من لفظ سواء كان فى اللغة او فى الشرع او فى العرف
مع عدم منافاة الوضع الشرعى للآخرين كان يثبت فى الشرع او فى العرف
مع عدم منافاة الوضع الشرعى او تحقيق وضع مغاير لها فاذا قطع بالتبادر
الشرعى يضم اليه ان كل ما يتبادر من الشرع يجب علينا العمل به للاجماع
على العمل بالظواهر اذا لم يصرف عنه صارف واذا قطع بالآخرين يضم
مع ذلك قوله الاصل عدم النقل ومع هذا الاصل يحصل له الظن بان
الظاهر المتبادر مراد الله تعالى ثم نقول فيما نحن فيه انا علمنا بالضرورة الوجدانية
من انفسنا ومن غيرنا من المتحاورين باللغة العربية تبادر العموم من
بعض الالفاظ مع التجرد عن القراين فاذا راينا فى الكتاب مثل هذا اللفظ
ولم يكن لنا صارف عن العمل به يجب علينا العمل به وكون خبر الواحد صارفا
اول المسئلة والعمل بالخبر مشروط بعدم المخالفة ولا بد للعمل من العلم
بالشرط وما حصل لنا فيكون طرح عموم القرآن لاجل الخبر طرح قطعى
العمل لما لا يجوز العمل به هنا ولا يجوزه العقل ثم انه كيف ضعف العمل
بكثرة الاختلاف لا سيما اذا ادعى مثل السيد ره الاجماع على عدم
جواز العمل على انا نقول اذا لم يحصل لنا القطع بكون مثل هذا الخبر
من موارد الاجماع وسلمنا حصول الظن به فلا بد من قاطع آخر

ولم يضعف العمل بالخبر بكثرة الاختلاف ح

يدلنا

يدلنا على جواز العمل بما نظنه من المجمع عليه ومن اين لكم ولقائل ان يقول
ان الذين يعملون بالخبر لا يعملون بظاهر الكتاب ويجعلون الخبر صارفا
عنه فعند هم لا يتحقق اجماع وبعبارة اخرى انكم قلتم ان الاجماع
حاصل على العمل بظواهر الكتاب اذا لم يصرف عنه صارف عن المراد فالصارف
بالصارف اما ما يقطع بكونه صارفا او ما يظن به ونحن قد حصل لنا
باعتبار الخبر ظن بان الآية مصروفة عن ظاهرها فلا نعمل بها فلا يمكنكم
ان تدعوا ان الاجماع على العمل شامل لموضع النزاع على ان الاجماع
على العمل بالظواهر اعنى ما يظن المراد منه كيف يتحقق مع مخالفة
الاخباريين قدس سرهم وسنشير الى كلامهم ان شاء الله فى المقصد الآتى
فتلخص من مجموع الكلام سقوط اعتبار العموم والخصوص وترجيح احدهما
على الآخر من جهة انفسهما فلا بد فى الترجيح من ملاحظة مرجحات اخر
وقد رجح الخبر بان فى العمل به اعمالا للدليلين بخلاف الطرح فانه يوجب
الغاء الخاص وسبق وسيجيئ من المصنف ايضا ما فيه ولكن بعض الاعلام ادعى ان
الصحابة والتابعين واصحابنا يعملون بالخبر قال ره والصواب ان الدليل الذى
يصلح للاعتماد عليه فى حجية خبر الواحد يدل على جواز تخصيص الكتاب
به فان الدليل عليه هو عمل الصحابة والتابعين فى موارد متكررة وقلما
تخلو الواقعة من عموم من العمومات القرآنية او خصوصها وكذلك عمل اصحابنا
وعد قدس سره من المواضع التى خصتها السنة اشياء خصصت العبيد
بالحرتين لا غير وجعل العدة للمتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا
وخصصته السنة بالحرة وجعلت عدة الامة شهرين وخمسة ايام وجعل
مخلفات الميت كائنا ما كان باسرها للورثة منقسمة بينها وخصصت

فقال ومن جملة ذلك ان الكتاب اباح نكاح الاربع والسنة م

السنة بغير ما يحبى به الولد الأكبر وبغير القاتل والكافر والرق
وسوغ نكاح من سبى المعدود أسطلقا وقيدته بما سبق نكاح المنكوحة
في العدة والمطلقة تسعا للعدة وغير ذلك وقد خصص قوله تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية باشياء كثيرة كالجري والمارماهي
غير الخمر من الانبذة وما اشبهه وتحقق الاجماع لا يقدح في المطلوب اذ يعلم
بالتدابير ان الاجماع انما انعقد بالاخبار الواردة في هذا الباب ودعوى
التعارض فيها باسرها جزاف قوله ره الاول في الكتاب ووجوب اتباعه
والعمل به اجماعي اقول لقد طال التشاجر بين المجتهدين والاخباريين
في العمل بظاهر الكتاب في الاحكام النظرية ولا خلاف بينهما في وجوب
العمل بالقرآن انما الخلاف في انه هل يجوز العمل به من غير نص من الائمة
عليهم السلام ام لا قال الشيخ الفاضل المحدث الحر العاملي قدس سره في الفوائد
الطوسية عند اعتراضه على المجتهدين العاملين بالظواهر لا نزاع في
وجوب العمل بالقرآن انما الكلام في جواز العمل به من غير نص من الائمة
عليهم السلام في تفسيره وموافقة ظاهره ونفي النسخ والتقييد والتخصيص
والتأويل ونحوها انتهى وانا انقل انشاء الله تعالى نبذا مما قاله الطائفتان رضوان
الله عليهما مع نقض وابرام من غير حمية وعصبية والله يقول الحق وهو
يهدي السبيل فاقول قال السيد الفاضل السيد نعمة الله في رسالة منبع
الحياة اما الاخباريون قدس الله ضرائحهم فذهبوا الى ان القرآن كله
متشابه بالنسبة الينا وانه لا يجوز لنا اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار
على بيانه انتهى اقول التأمل فيما تقدم من كلام المصنف ره يعطي انه ره
ايضا فهم من كلامهم صحة ما نسبه قدس سره اليهم وقد استدلوا

بلغت

الكتاب

اولا بالآيات الدالة على وجوب اتباع الرسول صلى الله عليه وآله واولي
الامر وعلى وجوب الرد اليهما عند الاختلاف وعلى ما ينفيه مثل هذين
وبالآيات الدالة على ذم اتباع الظن قال الشيخ ره في الفوائد اعلم ان
لنا ان نستدل بالقرآن ولا يلزم التناقض لوجهين احدهما انه دليل
الزامي للخصم لانه يعتقد حجية تلك الظواهر مطلقا وثانيهما وجود
النصوص المتواترة المخالفة للتقية الموافقة لتلك الظواهر فالاستدلال
في الحقيقة بالكتاب والسنة معا ولا خلاف في وجوب العمل بهما انتهى و
استدلوا ثانيا بالاخبار الدالة على ان علم القرآن منحصر في النبي صلى الله
عليه واله وخلفائه عليهم السلام وانه لا يجوز تفسير القرآن بالرأي اقول ان
هذه الادلة ان اقيمت على انه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت
افادتها للظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة
اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلم يبق افادته للظن وما افاده قد نفينا
من العمل به مع قبول التخفي القرآن محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام
معهم ولا يرد عليهم شيء وان كان بعض ادلتهم غير واف بمطلوبهم فهذا
هو الظاهر من بعض كلماتهم واما اذا اقيمت على ما نسبه السيد ره اليهم
فكلا لما اشرنا اليه فيما تقدم من ان الله تبارك وتعالى انزل الى رسوله
صلى الله عليه وآله كتابا عربيا بلسان قومه وامر عباده فيه ونهاهم
ووعدهم واوعدهم وذكر لهم ادلة على وجوده وصفاته الجمالية و
الجلالية وقص عليهم قصص الماضين ليعتبروا وغير ذلك وقد فهم
القوم تلك المقاصد منه وقطعوا بان الله اراد منهم ما فهموه ولم يبين
النبي صلى الله عليه واله لهم جميع ما في القرآن ولم يكن له تيسر غيره صلى الله

عليه واله وكيف يسوغ لاحد ان يقول ان الله انزل وعمى ولحال البيان النبي
صلى الله عليه واله بل الى من يجىء بعد البعثة بقريب من ثلثمائة سنة و
لولا ان السيد نسب هذا القول اليهم وهو يظهر من بعض كلماتهم لبادرت
الى تكذيب هذه النسبة وجملة القول فيما استدلوا به على ما نسب السيد
قدس سره اليهم وتقدم بعض منه في البحث السابق من هذه الرسالة ان القدر
المسلم من دلالة هذه الادلة وغيرها هو ان علم جميع القرآن عند من خوطب
به وان فيه ما لا علم لاحد به ولم يبينه صلى الله عليه واله لاحد الا لعترته
عليهم السلم ولا احتياج للناس الى العلم به وفيه ما لا يحيطون به علما الا بعد
البيان وفيه ما لا يعذرون بجهله قال الشيخ المحقق المحدث حسين بن شهاب
الدين العاملي ره في كتابه الذى الفه لبيان طريق المتقدمين روى الشيخ
في التبيان والطبرسي في مجمع البيان عن ابن عباس انه قسم وجوه التفسير
الى اربعة اقسام قسم لا يعذر احد بجهالته وقسم تعرفه العرب بكلامها
وقسم يعلمه العلماء وقسم لا يعلمه الا الله فاما الذى لا يعذر احد بجهالته
فهو ما يلزم الكافة من الشرايع التي في القرآن وجمل دلائل التوحيد
واما الذى تعرفه العرب بلسانها فهو حقائق اللغة وموضوع كلامهم و
اما الذى يعلمه العلماء فهو تاويل المتشابه وفروع الاحكام واما الذى لا
يعلمه الا الله فهو ما يجرى مجرى الغيوب وقيام الساعة انتهى والمراد منها ان
معرفة ضروريات الدين كالاقرار بالتوحيد والرسالة ووجوب الصلوة
والصوم ونحو ذلك لا عذر لاحد من المكلفين في جهله بل يجب السعي في
تحصيله من القرآن او من غيره وفهم معاني القرآن باعتبار دلالة الفاظه
يعرفه من عرف اللغة واساليب الكلام ومواقع الالفاظ بحملها على معانيها

الحقيقية والمجازية بحسب مقتضى المقام ومحاورات البلغاء واما معرفة التاويل

قال بعض الافاضل وما ذكره ... المحقق الاسترابادي ... [illegible]

الكريم [illegible]

[illegible]

الحقيقية والمجازية بحسب مقتضى المقام وعادات البلغاء واما معرفة التأويل
وتخصيص العام وتقييد المطلق واستنباط الاحكام النظرية من اصول الدين
وفروعه منه فعلمه خاص بالعلماء من ال محمد عليهم السلام انتهى كلامه اعلى الله مقامه
واما دلالتها على ان الكل متشابه بالنسبة الينا وان كل ما دل من الايات
على المسايل الفرعية فهي متشابهة فليست كاف عموما بل لو فرضنا ان بعض
الاحاديث دل صريحا على نفي الدعوى الاولى وتناوله اوردنا علمه الى العالم لغة لما
لا علم بالضرورة فينبغي ان النزاع في جواز العمل بالظواهر بالمعنى الذي اشرنا
اليه وقد اشرنا الى ان الحق مع الاخباريين والقول الفصل مع تفصيل
وتوضيح يظهر بعد تمهيد مقدمتين **الاولى** هي ان بناء التكليف الى نقض
الذهن مما لا شك فيه ولزوم العمل بمقتضاه موقوف على فهم الكلام
ما كلفوا به وهو يكون في الاكثر بالقول ودلالة القول على المراد منه قد
تكون قطعية ولو بضم امور خارجية وكثيرا ما تكون ظنية اذ مدار الافهام
وقطبه في كل لغة انما هو على الفاظ الحقايق مجردة عن القرينة والفاظ المجازات
معها فبنى العقلاء الخاطبون الاعتقاد والعمل على ما يفهمونه وان كان احتمال
التجوز في الاول وخفاء القرينة واشتباهها على المخاطب في الثاني باقيا
لانه لا بد في ان ينصب متكلم قرينة لارادة معنى مجازي فيصرفها
المخاطب الى معنى مجازي اخر لكون القرينة مناسبة للمعنيين والذي
يكشف عما قلناه انا لو فرضنا كون صيغة الامر للوجوب لغة فابى عبد
عبده فابطا عن المسارعة الى الامتثال معتذرا باحتمال التجوز لذمه
العقلاء وكذا يذمون المولى لو عذب العبد لانه سارع الى الامتثال بعد
فراغ المولى من التكلم ولم يصبر حتى يظهر عليه القرينة ولو بعد حين

عليه واله [illegible] وكون [illegible] ... وعمم والحال السالى النبي

[illegible]

الحقيقيه

فان قلت تاخير القرينة عن وقت الخطاب جائز على المشهور وعن وقت الحاجة
ايضا كذلك اذا كان لاحد مصلحة داعية الى التاخير راجحة عند العقل والشرع
على العمل بخلاف ما نحن فيه من الكلام مثلا لو فرضنا ان احدا قال لعبده اكرم كل
من دخل داري غدا وهو يريد غير زيد فاخر البيان الى الغد فلما حضر حضر زيد
ايضا وكان المولى خائفا من زيد على نفسه او على العبد فترك البيان فاكرم العبد
زيدا ايضا فلا ريب في رجحان مصلحة التقية والاتقاء على ترك اكرام زيد فكيف
يسوغ للعقلاء الذم اذا ابطأ العبد متثبتا لهذا الاحتمال الواقع في المحاورات
وكذا كيف يجوز ذم المولى على العتاب مع مسارعة العبد الى الامتثال
اذا قال المولى لم لم تصبر حتى يظهر عليك جلية الحال قلت ما ذكرت نادر لا
سيما الاخير ولا عبرة بمثله عند العقلاء ولهذا يتسارعون الى الذم مع قيام هذا
الاحتمال عندهم **الثانية** ان التشابه كما يكون في اصل اللغة كاشتراك
لفظي كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احد اني استعمل العمومات
كثيرا وانا اريد الخصوص من غير ضم قرينة متصلة واطلق المطلقات وانا اريد
المقيدات وربما احكم حكما يدل ظاهره على الاستمرار ولكني سانسخه وربما
اخاطب احدا وانا اريد غيره او اخصص قوما بالخطاب وانا اريد بهم
مع غيرهم او نرى نحن امثال ذلك في كلامه وان لم يصرح هو به مع علمنا
بعدم غفلته وسماحته فح لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن
به الا ان يكون لنا العام الباقي على عمومه والمطلق الباقي على اطلاقه كثيرا
بالنسبة الى المخصص والمقيد وكذا غيرهما والقران من هذا القبيل لانه
وان كان عربيا لكنه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل
اعم من ان يكون كذلك او يكون فيه مجازات لم يعرفها العرب ومع ذلك

قد وجدت

قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها اصلا كالمقطعات في اوائل السور ثم ان
الله عز وجل لم يدع المتعلمين حتى انزل الى رسوله قوله هو الذي انزل عليك
الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات الاية فذمهم على اتباع
المتشابه ولم يبين لهم المتشابهات ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذه اللفظة
وجعل البيان موكولا الى خلفائه عليهم السلم والنبي صلى الله عليه واله نهى الناس عن
التفسير بالاراء وكذا اوصيائه عليهم السلم وكذا جعلوا لنا الاصل عدم العمل بالظن
الا ما اخرجه الدليل اذا تمهدت هاتان المقدمتان فنقول مقتضى المقدمة الاولى
هو العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان ما صار منها متشابها لا يحصل الظن
بالمراد منه وما بقي على ظهوره وحصل منه مندرج في الاصل المذكور فنطالب
العامل به بدليل جواز العمل به لان الاصل الثابت عند الخاصة هو عدم جواز
العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل نعم عمل اصحاب النبي صلى الله عليه واله والائمة
عليهم السلم بالظن المستفاد من الاخبار اذا سمعوها منهم عليهم السلم من غير فحص وتحصيل
قطع بالمراد وتقريرهم عليهم السلم على ذلك لا يقال ان الظاهر من المحكم ووجوب العمل
بالمحكم اجماعي لانا نمنع الصغرى اذ المعلوم عندنا مساواة المحكم للنص واما شموله
للظاهر فلا كيف وهم قد عرفوه بتعريفات مختلفة ولم يقيموا دليلا على ان المعنى
الشامل للظاهر هو المراد منه في القران والاخبار ولا يظهر ايضا من الاحاديث
الواردة في تفسيره هذا الشمول بل ادعى الشيخ الفاضل المحدث حسين بن شهاب
الدين العاملي ره في كتابه ايضا ان الذي يظهر من الاخبار مساواة المحكم للنص
حيث قال ان المفهوم من الاحاديث هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه
مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما عداه انتهى وانا انقل تعريفاتهم مع بعض
الاحاديث الواردة في تفسيره حتى يظهر لك ان دعوى الشمول او المساواة

بين المحكم والظ مع هذا الاختلاف لا بد لها من دليل قطعي اما التعاريف فمنها انه ما اتضح
وظهر لكل عارف باللغة ومنها انه ما كان محفوظا من النسخ ومنها انه ما كان محفوظا
من التخصيص ومنها انه ما كان محفوظا منهما ومنها انه ما كان متضمنا لترتب الافادة
اما مع تاويل او بدونه وقد يفسر بالمضبوط المتقن وهو المعنى اللغوي كما صرح به
في مجمع البحرين ومن فسره كذلك اعترف بمساواته للنص وقال شيخنا الطبرسي ره
قيل في المحكم والمتشابه اقوال احدها ان المحكم ما علم المراد بظاهره من غير قرينة
تقترن اليه ولا دلالة تدل على المراد منه لوضوحه نحو قوله تعالى ان الله
لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم مثقال ذرة ونحو ذلك مما لا يحتاج في معرفة
المراد به الى دليل انتهى واما الظ فعرفوه بانه اللفظ الدال على احد محتملاته
دلالة راجحة لا ينتفي معها الاحتمال وانت اذا تاملت النسبة بين تعريف
الظ وما قالوه في المحكم وجدتها المباينة والعموم المطلق والعموم من وجه و
المساواة فكيف تسمع دعوى المساواة او شمول المحكم مطلقا من غير بينة و
اما الاحاديث فروى في الصافي عن العياشي قال يعني الصادق عليه السلام الناسخ
الثابت المعمول به والمنسوخ ما قد كان يعمل به ثم جاء ما نسخه والمتشابه ما
اشتبه على جاهله وفيه ايضا وفي رواية الناسخ الثابت والمنسوخ
ما مضى والمحكم ما يعمل به والمتشابه الذي يشبه بعضه بعضا وفيه ايضا
عن عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام والفرقان المحكم الذي يعمل به وكل محكم
فهو فرقان وايضا فيه عن ابي عبد الله عليه السلام اما المحكم فنؤمن به ونعمل به
وندين به واما المتشابه فنؤمن به ولا نعمل به اخذنا موضع الحاجة من
الاحاديث وفي الفوائد الطوسية عن بعض الفضلاء عنهم عليهم السلام ان
المنسوخات من المتشابهات والمحكمات من الناسخات انتهى وليس فيهما ما يدل على كون

الظاهر محكما لاحتمال ان يكون العمل بالمحكم مستندا الى القطع بالمراد منه وما نقله
بعض الفضلاء يدل على ان المتشابه اعم مطلقا من المنسوخ وان المحكم اخص
مطلقا من الناسخ وعلى ان التشابه ليس منحصرا في اشتراك اللفظ ونحوه
بل الجهل باستمرار الحكم يجعل اللفظ متشابها فمثل قوله اغسلوا وجوهكم
وان كان محكما بالنسبة الى رجحان الغسل مثلا فهو متشابه بالنسبة الى استمرار ذلك بالنسبة
الرجحان ولا يظهر منه ايضا النسبة بين الظ والمحكم وما دل عليه من
النسبة بين المتشابه والمنسوخ فواضح واما النسبة بين المحكم والناسخ
ففيه اشكال لان هناك ايات محكمات دالة على احكام ليست بناسخة
لغيرها فلا بد اما من تقدير مضاف في قوله عليه السلام والمحكمات من الناسخات
واما من ارتكاب تجوز في الناسخ بان يقال كل محكم لما رفع حكم البراءة
الاصلية فهو ناسخ له ويقال انه عليه السلام لم يعتبر في الناسخ ان يكون
رافعا لحكم بل اعتبر فيه كونه ثابتا معمولا به سواء كان رافعا لاخر
ام لا والذي يمكن ان يقال من قبل العاملين بالظ هو ان المتشابه
كما يدل عليه بعض الاحاديث ما اشتبه على جاهله فنقول لا شيء
من الظ بمشتبه وكل متشابه مشتبه فلا شيء من الظ بمتشابه واذا
لم يكن متشابها يكون محكما وكل محكم يجب العمل به فاتفقا اما الكبرى
فللاحاديث واما الصغرى فلان معنى قوله عليه السلام ما اشتبه
على جاهله هو ان غير الامام وهو الذي عبر عنه بالجاهل بعد علمه بالوضع
يتصور منه الجهل بالمراد من اللفظ بحيث يصير مترددا فيه ولا شك
ان الظ يكون المراد منه مظنونا فلا يكون مشتبها بهذا المعنى والجواب
عنه اما اولا فبان المظنون ايضا مشتبه لان الجهل المقابل للعلم بمعنى

الاعتقاد الى زمن يصدق على الظن فيكون الظان ايضا جاهلا ويكون
المراد مشتبها عليه والحاصل انا لا نسلم ان الاشتباه منحصر في صورة
الشك والتردد بل كل غير معلوم مشتبه وان كان مظنونا قال الفاضل
المحقق المحدث الشيخ حسين بن شهاب الدين العاملي ره ان المفهوم من الاحاديث
هو ان المحكم ما لا يحتمل غير ما يفهم منه مع بقاء حكمه على حاله والمتشابه ما
عداه كما مر واما ثانيا فبانا وان سلمنا الانحصار وكون الظن غير متشابه به
ولكن لا نسلم انه محكم اذ لا دليل على انحصار الايات فيهما وقوله تعالى منه
ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات لا يدل على الحصر فلا يلزم
من وجوب اتباع المحكم والعمل به جواز اتباع الظن وهو لم لا يجوز ان يكون
الواجب اتباع المحكم ورد علم المتشابه الى العالم وعدم تكلف تحصيل العلم
به والوقوف عند الظاهر والفحص حتى يظهر تفسيره اهل الذكر له
هذا لا يقال ان ما ذكرتم في عدم جواز العمل بظواهر القران ان تم لدل
على عدم جواز العمل بظواهر الاخبار ايضا لان فيها ايضا محكما ومتشابها
وناسخا ومنسوخا وعاما اريد منه الخاص ومطلقا اريد منه
المقيد لانا نقول قد سبق ما يستفاد منه الجواب ونقول ههنا
تاكيدا وتوضيحا انا لو خلينا وانفسنا لعملنا بظواهر الكتاب و
السنة عند عدم نصب القرينة العقلية والفعلية والقولية
المتصلة على خلافها ولكن منعنا الله من اتباع المتشابه ولم يبين
حقيقته لنا ومنعنا رسول الله صلى الله عليه واله عن تفسير القران
ولا ريب في ان غير النص محتاج الى التفسير لتحقق الاحتمال فيه
واوصيائه ايضا منعونا وايضا ذم الله من اتباع الظن وكذا رسوله

منعنا من ذلك في العمل بالقران
اذ ح

واوصيائه

واوصيائه صلوات الله عليهم ولم يستثنوا ظواهر القران لا قولا ولا
تقريرا وليس هناك دليل قطعي بل ظني ولا اجماع على الاستثناء واما
الاعتناد في العمل بالظن بانا اذا ظننا كون حكم مستفادا من اية مرادا
لله تعالى فعملنا به لان تركه مورث لخوف المؤاخذة في الاخرة ورفع الخوف
المظنون واجب فيجاب عنه بان عقلك دال ايضا على قبح المؤاخذة
مع النهي المطلق من اتباع الظن وعدم بلوغ المخرج وكيف يسمع هذا
الاعتناد مع ان القايس يعتقد ايضا بمثل عذرك وانت تمنعه من
القياس وسياتي لهذا زيادة توضيح انشاء الله تعالى في مبحث حجية الاجماع
المنقول بخبر الواحد واما الاخبار فقد سبق في مبحث جواز العمل
بالعام قبل الفحص عن المخصص ان اصحاب الائمة عليهم السلم كانوا عاملين
باخبار تبلغهم من واحد منهم عليهم السلم وما كان في قريب من خمسين سنة
ضاعوا عندهم اصل وكتاب يرجعون اليه وكانوا اذا احدثت حادثة
وتوثقة فيها خبرا من المعصوم المتقدم يعملون بخبره من غير تفحص
وسؤال عن انه هل هناك عند احد مخصص او معارض او ناسخ
او مقيد وكانوا يعملون الى ان يجيء من عند الحجة عليهم السلم المعارض او غيره
ثم بعد جمع كل الاحاديث في الاصول والكتب ما كان عند كل واحد
من فضلائهم الا اصله لا غير او مع اصل واحد من غيره وبالجملة
ما كان مجموع الاحاديث مجتمعا عندهم وما كان لهم مثل التهذيب بل مثل
الفقيه والائمة عليهم السلم يعلمون هذه الطريقة منهم ولا ينكرون
بل يحضونهم على العمل بالاصول وكتابة الاحاديث وبالجملة قد حصل
لنا علم قطعي من التتبع بتجويز العمل من ائمتنا عليهم السلم بخبر العدل الامامي

من غير فحص ولهذا عملنا بظواهر الاخبار مع ما قلنا من ان مدار التكاليف في
كل اللغات على الظواهر من لدن آدم عليه السلام الى يومنا ولولا هذا لتعطلنا لكنا
في العمل بظواهر الكتاب والاخبار ايضا من المتوقفين والله الموفق واستدل
بعض الفضلاء بآيات واحاديث على جواز العمل في الاحكام النظرية بظواهر
القرآن المحتملة لوجوه متعددة من النسخ والتقييد والتخصيص والتأويل
وغير ذلك وان لم يرد نص في موافقة مضمونها عنهم عليهم السلام ولا في تفسيرها
وفسر ذلك بما مر ذكره ويرد عليه ان هذا الاستدلال دوري لانه استدلال
بظواهر الآيات على حجية الظواهر اللهم الا ان يدعي ان هذه الآيات
محكمة عند الكل اما بنفسها او بتوسط دليل قطعي وانا انقل انشاء الله تعالى
بعض كل ما ظننته اقواها وارجحها ليقاس عليه غيره اذ ليس في الاطالة
فايدة معتد بها الآية الاولى قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى
الله والى الرسول والرد الى الله رد الى محكم كتابه كما جاءت به الرواية
اقول الذي نقطع بانه مراد هو ان المخاطبين بهذا الخطاب المتنازعين في
شيء ما ولو شئت قلت في كل شيء ما مامورون بالرد الى الله والى الرسول
لرفع التنازع ولا نعلم ما المراد بالرد الى الله وانه هل يكفي الرد الى واحد
منهما ولا بد من اجتماعهما تنزلنا عن ذلك وقلنا ان المراد بالرد
الى الله الرد الى محكم كتابه وانه يكفي الرد اليه ولكن نقول لا ندري ما
المراد بالمحكم اذ فسروه بمعان مختلفة كما سبق سلمنا ان المراد منه هو الذي
نقطع بالمراد منه لكن نقول ما الذي افادتنا هذه الآية وقد تنازعنا في
جواز العمل بالظواهر فان قلت افادتنا الجواز قطعا فاين موضع
الافادة وان قلت افادتنا ان نرجع الى محكم غيرها ليرتفع به النزاع

من

من بينها نقول نعم ولكن بين هذا المحكم حتى ننظر فيه وان قلت افادتنا
ان نرجع في العمل بالظواهر الى المحكمات ليصير الاحتمالات المرجوحة
من بين لولا انها مقطوع عدمها فهذا يفيد انه لا يجوز العمل بالظاهر حتى يصير
محكما وهو خلاف مطلوبك نعم تدل هذه الآية بعد التسليم والتنزلات
على ان في القرآن ما يجب الرد اليه وهو المحكم والاحتجاج بها حسن لرد
قول الاخباريين وهو ان القرآن كله بالنسبة الينا متشابه واعترض
عليه الشيخ الفاضل الحر العاملي قدس سره بان هذه الآية معارضة بقوله
عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم وليس فيها
تقييد بوجود آية موافقة لقوله وكذا قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه
وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة
وقوله تعالى ولتبين للناس ما نزل اليهم وقوله تعالى ولو ردوه الى
الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقوله
تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني الى غير ذلك من الآيات التي
يؤيدها النصوص المتواترة والادلة العقلية الدالة على وجوب الرجوع
الى النبي والائمة عليهم السلام وحجية قولهم مطلقا اقول ان المحكم كما انه قول
الله عز وجل فهو ايضا قول رسول الله صلى الله عليه واله وحكمه فلو انهم
حكموا النبي صلى الله عليه واله وهو تلى آية محكمة يقطع بها النزاع فلم يجدوا
في انفسهم حرجا وسلموا لكانوا مؤمنين وكذا لو تحاكموا اليه فرفع
نزاعهم بقوله صلى الله عليه واله لكانوا رادين الى الله والرسول
والحاصل ان الرد الى كل رد الى الكل لتلازمهما حكما ولهذا اكتفى في
الثانية بالرد الى الرسول صلى الله عليه واله فكل من رد الى المحكم فقد رد

الى الرسول وكل من ردّ الى الرسول فقد ردّ الى محكم وان لم نعلم بعينه لأنّ
فى القرآن تبياناً لكل شئ والنبى يعلمه ويحكم منه وبالجملة كل ما دلّ على وجوب
الرجوع الى الرسول والى الائمة صلى الله عليهم يدل على وجوب الرجوع
الى احد الامرين الآية المحكمة التى هى قول الله تعالى وسنن حكمها او
قولها الذى هو مستند الى محكم البتة الآية الثانية قوله تعالى هو الذى
انزل اليك الكتاب الآية ذمّهم على اتباع المتشابه دون المحكم فلو
شمله لما كان كذلك وفيه انّ هذه الآية محكمة فى ذمّ اتباع المتشابه واما
وجوب اتباع المحكم فلا يستفاد منها الا ظنّا اذ كون بعض الكتاب محكما
وكون المحكم امّ الكتاب لا يدل على ذمّ اتباع المحكم بمفهوم اللقب وهى
فى كمال الضعف سلمناه ولكن نقول انّ وجوب الرجوع اليهما
لا نزاع فيه لاحد انما النزاع فى كون اللفظ محكما بالنسبة الينا وما
ثبت حقيقة شرعية ولا غيرها فى المحكم بحيث يدخل اللفظ فيه قطعا
فالمستدل انما استدل بها بناء على كون اللفظ محكما الثالثة قوله تعالى افلا
يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها ذمّ على ترك تدبره ولا ريب
انّ المراد بذلك الحث على العمل بمقتضاه اذ الشئ انما يكون مطلوبا لغاية
اقول الفرق ما المسلم ذمّ التدبر وقد تدبرناه فوجدناه مشتملا على
دلايل تفيد القطع بوجود الصانع وعلى منبهات دالة قطعا على حسن العدل
والاحسان وقبح الظلم والعدوان والفساد فى الارض وقطع الرحم وغير
ذلك وليس فيها الحث على التدبر لاستنباط الاحكام الشرعية ولو كانت
لها دلالة فدلالة ظنية لا يفيد فى هذا الموضع الرابعة قوله لعلمه الذين
يستنبطونه منهم فاثبت للعلماء استنباطا ومعلوم انه وراء المسموع منهم عليهم السلام

وجوب اتباعه وذمّ اتباع المتشابه يدل على عدم حجية

اقول

اقول بعد التنزل عن معرفة المستنبطين انهم الائمة عليهم السلام او ما يشمل غيرهم
ايضا انه ليس كل القوم يقدر ان يعلم انّ الآية المذكورة فى سورة مخصصة
قطعا لآية اخرى مذكورة فى سورة اخرى والمجموع يدل قطعا على حكم مثلا فهذا
وامثاله اعنى الاستنباط المستند الى القطع بمراد الله تعالى هو الاستنباط الذى
نحن نتكلم فى العمل به لا التمسك بدلالة ظنية الخامسة قوله تعالى بلسان
عربى مبين والغرض منه وضوح المعنى اقول ان اريد بوضوح المعنى
ما يشمل فهم المجمل بعد الاجمال فنسلم وضوح كل القرآن وان اريد
ما يعلم او يظن بالمراد منه فلا كيف والمتشابه من هذا اللسان ايضا هذا مع
انك تعلم انّ بعض القوم لم يعرف الكلالة ولا الأبّ فى قوله تعالى و
فاكهة وابّا فيكون المراد من المبين وضوح اكثره او معنى اخر ثم اخذ
فى الاستدلال بالحديث وذكر عشرة احاديث اقول ما دلالة خمسة
الاول الامر بالاخذ به فى الحديث المشهور على الاطلاق خرج منه
المتشابه بالاجماع وبقى ما عداه والظاهر ان مراده بالحديث هو حديث
الثقلين فاقول اذا امر احد احدا بالتمسك بكتاب لا يدل على انه يمكنه
الفهم بنفسه بل الذى لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام لاسيما
اذا قال تمسك بالكتاب وبالعالم به فحينئذ لم يخرج منه المتشابه بل يتمسك
به ايضا بعد افهام العالم عليه السلام الثانى الامر بعرض الحديث المشكوك فى
صحته عليه اقول العرض على المحكم عرض على القرآن ونحن نقول به الثالث
التوبيخ على ترك العمل به كما رواه ابن بابويه عن الصادق عليه السلام فى جواب
من قال له انّ لى جيرانا ولهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت
المخرج فاطيل الجلوس استماعا منى لهنّ تا الله انت ما سمعت الله عزّ وجل

يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤلا اقول الظا
ان الراوي توهم ان الافعال التي يؤاخذ بها في القيمة هي فعل اليد والرجل و
الرجل والتلذذ وهو لم ينقد تمتعه مثلا باليد ولا سعى اليهن بالرجل ولا
التمس منهن بالتغني باللسان فنبهه صلوات الله عليه على ان دلالة هذه
الاية على كون فعل السمع ايضا مسؤلا عنه قطعية وكون السمع في
الباطن غير السمع المعروف لا يجعل الاية غير محكمة في الظاهر اعني الوضع
اللغوي الرابع تعليم الاستدلال به كقول الباقر عليه السلام في صحيحة
زرارة المشهورة لمكان الباء وقول ابي عبد الله عليه السلام في رواية عبد الاعلى
مولى آل سام حيث قال له عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعي
مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله
قال تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه اقول كون الكتاب
كله محكما بالنسبة الى الامام مما لا ريب فيه فيجوز له الاستدلال
بما هو خفي عند زرارة وما قال للسائل ايضا مثل هذا الاستنباط
واما الاية الاخيرة فيدل على كبرى كلية دلالة قطعية ولو
بضم الاجماع على عموم النكرة الواقعة في سياق النفي ههنا وهي
قولنا لا شيء من الحرج من الدين والحرج له افراد يقينية و
افراد مشكوك فيها فلعل عدم وضع المرارة او رفعها بعيد الوضع
كان من الافراد اليقينية عند السائل فقال عليه السلام هذا واشباهه
من الصغريات اذا انضمت الى الكبرى القطعية يفيد المطلوب
ونحن نقول به وليس استدلالا بالظاهر الناس ووقوع الاحتجاج
به من الرواة واقرهم عليه الائمة عليهم السلام مثل قول زرارة ومحمد بن

مسلم

مسلم للباقر عليه السلام انما قال الله تعالى ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا
فكيف اوجب ذلك اقول ليس في هذا الحديث احتجاج من الراويين
الثقتين ره على شيء بل هو طلب للدليل ونفي الدلالة الاية على الوجوب
دلالة قطعية او ظنية وهو عليه السلام ما اجابهم الا بالجدال بالتي هي احسن
كما يظهر لمن نظر الى كل الحديث وهو مذكور في الفقيه ثم اقول ان
الحجة الاخيرة حجة حسنة لو ظهر بالتتبع ان اصحاب الائمة عليهم السلام احتجوا
بالايات الظاهرة فاستنبطوا منها الاحكام وافتوا الناس وعملوا هم
انفسهم بها واقرهم الائمة عليهم السلام عليه ونحن نرجو من الله التوفيق
لمثل هذا التتبع قوله ره وقد وقع الخلاف في تغييره اقول ان السيد
الفاضل السيد نعمة الله قدس سره قد استوفى الكلام في هذا المطلب في
مؤلفاته كشرح التهذيب والاستبصار ورسالته منبع الحياة وانا انقل
ما في الرسالة لان فيه كفاية قال ره ان الاخبار المستفيضة بل المتواترة
قد دلت على وقوع الزيادة والنقصان والتحريف في القران منها ما روي
عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام لما سئل عن التناسب بين الجملتين في
قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلث ورباع فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القران و
منها ما روي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف
تكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول الله صلى الله عليه
واله ليس هكذا نزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل
البيت عليهم السلام ومنها ما روي في الاخبار المستفيضة في اية الغدير هكذا
نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل فما بلغت

رسالة الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم واما الادلة التى
ورد على القران فيها التحريف والزيادة والنقصان فيها عصر العصر الاول
عصره صلى الله عليه واله واعصار الصحابة وذلك من وجوه احدها ان القران
كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا
من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين عليه السلام وقد كانوا في الاغلب ما
يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى اليه في المحافل والمجامع
اما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين
عليه السلام لانه كان يدور معه كيف ما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف
ولما مضى رسول الله صلى الله عليه واله الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء
بعده جمع امير المؤمنين عليه السلام القران كما انزل وشده بردائه واتى
به الى المسجد وفيه الاعرابيان واعيان الصحابة فقال لهم هذا كتاب ربكم
كما انزل فقال له الاعرابي الجلف ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا
مصحف عثمن فقال عليه السلام لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر ولدي
القايم فيحمل الناس على تلاوته والعمل باحكامه ويرفع الله سبحانه
هذا المصحف الى السماء ولما تخلف ذلك الاعرابي احتال في استخراج
ذلك المصحف ليحرقه كما احرق مصحف ابن مسعود فطلبه من
امير المؤمنين عليه السلام فابى وهذا القران كان عند الائمة عليهم السلام يتلونه
في خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام
الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرا رجل
على ابي عبد الله عليه السلام وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقراها
الناس فقال ابو عبد الله عليه السلام مه كف عن هذه القراءة واقرا كما يقرا

الناس

الناس حتى يقوم القائم صلوات الله عليه فاذا قام قرا كتاب الله على حده
واخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام وهذا الحديث وما بمعناه قد
اطلق لنا في تلاوتنا في هذا المصحف والعمل باحكامه وثانيها ان المصاحف
لما كانت متعددة لتعدد كتاب الوحي عمد الاعرابيان وفعلا الى انتخاب
ما كتبه عثمن وجملة ما كتبه غيره وجمعوا الباقي في قدر ماء حار وطبخوه
ولو كانت تلك المصاحف كلها على نمط واحد لما صنعوا هذا الشنيع الذي صار عليهم
من اعظم المطاعن وثالثها ان المصاحف كانت مشتملة على مدايح اهل البيت
عليهم السلام صريحا ولعن المنافقين وبني امية نصا وتلويحا فهو ايضا الى
هذا وبغضه من المصاحف حذرا من الفضايح وحسدا لعترته عليهم السلام و
رابعها ما ذكره الثقة الجليل علي بن طاوس ره في كتاب سعد السعود
عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف
التي بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها
بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل الشام مصحفا
والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا
والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات و
الحروف مع انها كلها بخط عثمان واذا كان هذا حال اختلاف مصاحفه التي هي
بخطه فكيف حال غيرها من مصاحف الوحي والتابعين واما المصاحف التي في
[illegible] القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب و
النقط كما هو الان موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا امير المؤمنين
عليه السلام واولاده المعصومين عليهم السلام وقد شاهدنا عدة منها في خزانة
الرضا عليه السلام نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة

ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة لما دفعت
اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها
ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة و
العربية كما تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة
قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ الذي
بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك
المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراء السبعة فاشتمل كل واحد على
انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع
انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقراءة ارجح منهم مع ان زمان
الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس
ياخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم صلى الله عليه واله
على الحوض اذا سالهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي فيقولون اما
الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض
قوله ره قال الله تعالى الخ لا تدل الاية الشريفة على ما ذكره من عدم التغيير
في القران الذي هو بين يدينا الان لان حفظه عند مدينة العلم واولاده
عليهم السلم فانه عند الله يكفي لصدق الاية والله يعلم قوله ره ثم اعلم ايضا
اقول قال السيد ره بعد ما مر ومن هذا التحقيق يظهر الكلام والقدح
في تواتر القراءات السبع من وجوه اولها المنع من تواترها عن القراء
لانهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويين يرويان قراءته نعم اتفق التواتر
في الطبقات اللاحقة وثانيها سلمنا تواترها عن القراء لكن لا يقوم حجة
شرعية لانهم من احاد المخالفين استبدوا بها بارائهم كما تقدم وان

حكوا

حكوا في بعض قراءتهم الاستناد الى النبي صلى الله عليه واله لكن الاعتماد
على رواياتهم غير جايزة كرواية الحديث بل الامر هنا اجل واعلى وثالثها
ان كتب القراءة والتفسير مشحونة من قولهم قرا حفص او عاصم
كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت عليهم السلم كذا بل ربما قالوا
وفي قراءة رسول الله صلى الله عليه واله كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور
في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون
قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين عليهم السلم فكيف تكون القراءات
السبع متواترة عن الشارع تواترا يكون حجة على الناس وقد تلخص من
تضاعيف هذا الكلام امران احدهما وقوع التحريف والزيادة والنقصان
في المصحف وثانيهما عدم تواتر القراءات السبع عمن يكون قوله حجة
اما الاول فقد خالف فيه الصدوق والمرتضى وامين الاسلام الطبرسي
حيث ذهبوا الى ان القران الذي نزل به جبرئيل عليه السلم هو ما بين دفتي
المصحف من غير زيادة ولا نقصان اما السيد ره فلم يعتمد على اخبار
الاحاد تعويلهم على ما روي عنه عليه السلم من قوله القران واحد نزل
من عند واحد على نبي واحد وانما الاختلاف من جهة الرواة وعندنا انه لو تامل
يظهر له ان هذا الخبر دليل لنا لا علينا ويدل على ما قلناه من الامرين فان قوله
عليه السلم القران واحد ينفي تلك القراءات وانما اثبات الاختلاف من جهة
الرواة اي حفاظ القران وحامليه فيشمل الاختلاف في التحريف وتلك
القراءة على انه يجوز ان يكون الوجه فيما صاروا اليه التحرز عن طعن اهل
الكتاب وجمهور الجمهور وعوام المذهب لانه ربما يتوهم منه الكلام
على اعجاز القران وعلى استنباط الاحكام منه بسبب ما وقع فيه من الزيادة

والنقصان وجوابه ان ما وقع فيه لم يخرج اسلوبه عن الفصاحة والبلاغة
ولان خزنة علمه صلوات الله عليهم بيّنوا ما فيه من التحريف على وجه
لا يقدح في اخذ الاحكام منه اذهم المخاطبون به على ما تقدم الكلام فيه
واما الثاني فقد خالف فيه الجمهور ومعظم المجتهدين من اصحابنا
فانهم حكموا بتواتر القراءة السبع وبجواز القراءة بكل واحدة منها في
الصلوة وقالوا ان الكل مما نزل به الروح الامين على قلب سيد
المرسلين وربما استدلوا عليه بما روي من قوله نزل القران على سبعة
احرف وفسروها بالقراءات مع انه ورد في الاخبار عن ابي الحسن الرضا
عليه السلم رد هذا الخبر وان القران نزل على حرف واحد على ان جماعة
من العلماء فسروا السبعة الاحرف باللغات السبع كلغة اليمن وهوازن
ولغة اهل مصر ونحوها لان في الفاظه ما يوافق ما اشتهر من لغة
اللغات في اصطلاح اربابها واما الاعتراض بان ما ذكرتم من وقوع
التحريف فيه لو كان حقا لازاله عنه امير المؤمنين عليه السلم في خلافته
فهو اعتراض في غاية الركاكة لانه عليه السلم ما تمكن من رفع بدعهم الحقيرة
كصلوة الضحى وتحريم المتعتين وعزل شريح عن القضاء ومعوية
عن امارة الشام فكيف هذا الامر العظيم المستلزم لتغليط الاعراب
بل تكفيرهم لان اجتهما قد اشرب في قلوب الناس حتى انهم رضوا
ان يبايعوه على سنة الشيخين فلم يرض عليه السلم فعدلوا عنه الى
عثمان واما الموافقون لنا على صحة هذين الدعويين فعلى الاولى
معظم الاخباريين خصوصا مشايخنا المعاصرين واما الثانية
فقد وافقنا عليها سيدنا الاجل علي بن طاوس طاب ثراه في

موضع

مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند
تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم
شركائهم ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة
احدهما عند قول ابن الحاجب واذا عطف على الضمير المجرور
اعيد الخافض **قوله** عليه السلم وادنى ما للامام عليه السلم الخ فيه اشكالان
الاول ان الفتوى تتعلق بافعال المكلفين واحكام الفعل لا
تزيد على الخمسة المشهورة فما الحكم الزايد الثاني ان الظاهر من العبارة
انه عليه السلم يفتي بالزايد على السبعة من غير القران مع انه يظهر من
غير هذا الحديث ان كل رطب ويابس يكون فيه ولكنه لا يعلم منه
غير الائمة عليهم السلم ويمكن التفصي عن الاول بان يلاحظ حال المكلفين و
الازمنة فيفتي لهذا بما ينبغي بخلافه لغيره وفي هذا الزمان بخلاف
ما يفتي في زمان اخر وان كان المستفتي واحدا فبحسب تعدد الاحكام
تبعت دا احوال المكلفين وتعدد الازمنة مثلا يفتي لخمسة من المكلفين
في مسئلة واحدة بالاحكام الخمسة لكل بحكم ثم يفتي لخمسة اخرى بهذه
هذه الاحكام ايضا فباعتبار المحل يصير الاحكام عشرة وعليه فقس
حال المكلف الواحد بحسب تعدد الازمنة ولهذا التوجيه شواهد
من الاحاديث فتفحص تجد وعن الثاني بان السبعة الاحرف
هي البطون الاولى ولكل بطن بطن الى سبعين بطنا مثلا فيمكنه
عليه السلم ان يفتي بها ايضا والله يعلم **قوله** ره المقصد الثاني في الاجماع
الخ ولنمهد مقدمات لكشف النقاب عن وجه المسئلة ورفع الحجاب
عن كلام المصنف ره الاولى انه يمكن حصول العلم لخواص رئيس برايه

شرعي

في حكم مثله وان لم يصرح به و يمكن حصوله لغيرهم من تتبع اقوالهم
وافعالهم بعد ان علم ان هؤلاء الخواص لا يبدون الا على رايه ولا
يصدرون الا عنه وان لم ينقلوا عن رئيسهم فيما قالوه حديثا قال
استاد الاساتيد في شرح الدروس كثيرا ما يقع في الوجود ان نعلم او
نظن ان شخصا مثلا معتقده وطريقته كذا من غير ان يكون خصوص
خبر منقولا عنه في هذا الباب وانت خبير بان انكار تحقق مثل
هذا مكابرة لا مرية اذ نعلم قطعا في بعض المسائل ان الامام عليه السلم
قائل به مع قطع النظر عن خبر ورد عنه مثل المسح على الرجلين و
نحوه كيف وانكار الضروريات مما لا سبيل اليه وهي ايضا من هذا
القبيل اذ ليس علمنا بها من قبل الاحاديث المنقولة بل بنحو اخر
الا ترى ان العوام ايضا يعلمونها ضرورة من دون علمهم بالاخبار
قطعا واذا جاز ان يصل مثل ذلك الى حد الضرورة التي يعلمها الخواص
والعوام قطعا فاي استبعاد في ان يصل الى حد القطع او الظن للخواص
او لبعضهم وهو ظاهر الثانية العلم بالاجماع قد يحصل من مشاهدة
المجمعين وسماع اقوالهم ان امكننا بالفعل ومع ضم قراين تدل دلالة
قطعية على مطابقة اراءهم لاقوالهم ان شرطنا الراي وقد يحصل
بالتسامع سواء كان الطريق متواترا واحادا وقد يحصل من تتبع
اقوال خواص مذهب مع قراين او بدونها وهذا الاخير قد يحصل
من تتبع اقوال البعض وان لم نحط خبرا باقوال الكل قال بعض
الفضلاء ان الاطلاع على اقوال خواص طائفة وحصول العلم با
تفاقهم على حكم يعني اتفاق الكل يمكن بنحو التتبع وعدم وجدان مخالف

بينهم

81

بينهم سيما مع انضمام القراين الدالة عليه فان العادة تحكم بانه لو كان لنقلهم في
تلك المسئلة مخالف لظهر منه اثر ولكان ينقل الينا وهذه المقدمة يستعملها
المنطقيون والمتكلمون والاصوليون بالقطعيات العادية ولا يشك
فيها اهل الانصاف ويستعملونها في المطالب القطعية ثم قال بعد دعوى
العلم باجماع الامامية رضوان الله عليهم على حلية المتعة وعدم قدح
الاحتمالات كسكوت البعض تقية او قوله بان رايي كذا لكن باقي
حصول العلم المذكور فيحمل سكوت بعض خواصهم عن التصريح
او ما يجري مجراه على الرضا به فهو في حكم الموافق للمصرحين الثالثة
ان اجتماع طائفة كثيرة من اهل بلد بل من اهل بلاد متفرقة في ناد
من الاندية وذكرهم اقوالهم في مسئلة لكي يتحقق الاجماع فينتفع به من
بعدهم الى اخر الابد امر غريب فلو كان له تحقق ووقوع لنقل نقلا
متواترا لغرابته وتوفر الدواعي على نقل الامور الغريبة العجيبة
وانا الى الان لم اطلع على اجماع نسب من عينه سماعه الى احد وهكذا
متصلا الى من حضر هذا المجلس وشاهد فضلا عن السماع من جمع و
جمع في جميع الطبقات فاكثر الاجماعات التي يدعيه احد في زمان سابق
على زمانه الظاهر انه حصل له العلم او الظن به وبموافقة المعصوم عليه السلم
للمجمعين من تتبع الاقوال والاحوال والقرائن وانت تعلم ان مثل
هذا التتبع قد يفيد لاحد ظنا وقد لا يفيد شيئا فلا بد لكل مجتهد من
التتبع وعدم الاكتفاء بتقليد غيره من المدعين الرابعة ان الذين يقولون
بوجوب ظهار الامام القول الحق اذا اتفق العلماء على الباطل لا يقولون
بانه يجب عليه صلى الله عليه واله ان يعرف نفسه فعلى هذا لو كان هناك حديث

صحيح دالّ على خلاف ما اجمع عليه العلماء في زمان الغيبة او كان مجتهداً واحداً
قائلاً بخلاف ما قالوه مع معرفة نسبه لا يمكن ان يقال ان المعصوم اكتفى به
عن الحضور بنفسه واظهار الخلاف مع جهالة نسبه قال استاد الكل في
الكل قدس سره في شرح الدروس وما يقال انه يجب على المعصوم عليه السلم
ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه
حق ليس مما يخلو من المناقشة سيما اذا كان في جملة روايات اصحابنا
رواية بخلاف ما اجمعوا عليه اذ لا فرق ظاهراً بين ان يكون اظهار
الخلاف على تقدير وجوبه بعنوان انه قول فقيه وان لم نعلم انه المعصوم
اذ لم يقل القائلون بوجوب الاظهار انه يجب على الامام ان يظهر القول
بالخلاف مع تعريفه نفسه صلى الله عليه للناس بل يقولون انه يكفي
ان يظهر القول وان لم يعلم العلماء انه الامام عليه السلم وبين ان يكون ذلك القول
مدلولا عليه بالرواية الموجودة في احاديث اصحابنا ولا يبعد انه على تقدير
لا يبعد القول ايضاً بان قول الفقيه المعلوم النسب ايضا يكفي في ظهور
الخلاف ايضا فتدبر انتهى كلامه زيد اكرامه اقول اظهار الخلاف اما
لئلا يتحقق اجماع على الباطل فيضل اهل عصر الاجماع ومن بعدهم واما
لردّهم الى الحق والثاني يتصور على وجهين الاول ان ينصب لهم دليلا
مثل باقي الادلة الفقهية التي لا تخلو من مناقشات فعلى الاول لا
فائدة في اظهار الخلاف مع عدم معرفته على علماء الامامية لان الاجماع
حيث هو اجماع ليس حجة عندهم بل المعتبر عندهم قول المعصوم
الثالث علم انها صادرة عن اعتقاد لا عن خوف وتقية فلو فرضنا
انه عليه السلم لم يظهر الخلاف لا يتحقق بمجرد قول جميع العلماء المعروفين

اجماع

٨٢

اجماع على الوجه الاول الفرق بين وجود الرواية الصحيحة والمعروف الفقيه

الله ذلك القول الطف التكليف
فيه وقد علمنا خلاف ذلك
انتهى كلامه قدس نفسه اقول لو كان طريق
كشف الاجماع عن قول المعصوم منحصرا فيما يجب
اظهار الحق عليه عليه السلم اما بنفسه او بمن يثق لكان كلمه بعيد
صحة ما قاله السيد رضي الله عنه صحيحا لكنا ذكرنا وسنذكر
ايضا ان شاء الله ان العلم بدخول قوله عليه السلم قد يحصل من اتفاق جماعة مع ضم
امارة اخرى وقد يحصل منه من اتفاق جماعة مع عدم ضمها مع انه لا مانع من ان لا يعتبر الاجماع الذي
لا يكون كذلك سواء كان في المجهولين من لا يعرف اسمه ونسبه او كان الجميع معروفين فظهر
انه لا يلزم على قول السيد ان لا يصح الاحتجاج بالاجماع اصلا منه رحمه الله تعالى

عن بيان الاختلافات التي في زمان الغيبة على وجه يظهر حقية قول احد
القائلين باحد المتقابلين وخطأ قول القائل بمقابل آخر اكثر من ان يخفى

صحيح دالا على خلاف ما اجمع عليه العلماء في زمان الغيبة او كان محتملا واحد

حيث هو اجماع ليس حجة عندهم بل المعتبر عندهم قول المعصوم..
الثالث علم انهما صادرتا عن اعتقاد لا عن خوف وتقية فلو فرضنا
انه عليه السلام لم يظهر لذلك فقد لا يتحقق بمجرد قول جميع العلماء المعروفين

اجماعا وعلى الوجه الاول الفرق بينه وجود الرواية الصحيحة والفقيه المعروف
النسب الذي يستدل بالدليل الظني وبين ظهور الامام وبيانه الحق واضح
وعلى الوجه الاخير لا يظهر فرق كما قلناه ونقلناه ويظهر من الشيخ ره
في العدة انه يقول في بعض الصور بانه يجب على الامام رد المبطلين الى الحق
اما بنفسه او بسفير من سفرائه قال ره في العدة ومتى فرضنا ان يكون
الحق في واحد من الاقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره
فلا يجوز للامام المعصوم عليه السلام الاستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين
الحق في تلك المسئلة او يعلم بعض ثقاته الذين يسكن اليهم الحق من تلك
الاقوال حتى يؤدي ذلك من خبره الى الامة ويقترن بقوله علم معجز
يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف وفي علمنا ببقاء
التكليف وعدم ظهوره او ظهور من يجري مجراه دليل على ان ذلك لم يتفق
اقول ويظهر منه القول بوجوب الظهور كذلك بطريق اولى اذا اتفق الكل
على الخطاء ويلزم منه حجية اجماع جميع العلماء المعروفين اذا لم يظهر الامام
خلافهم بنفسه او بسفيره قال شيخنا المحقق التنكابني قدس سره في رسالته
في الاخبار والاجماع ان قول الشيخ في غاية الضعف لانا لا نسلم عدم جواز
الاستتار ووجوب الاظهار فلعل بعض الموانع مثل التقية وغيرها مما لا
اطلاع لنا عليه يمنعه عن الظهور والاظهار ونقول القول بحجية خبر الواحد
وعدمها متقابلان فاحدهما باطل قطعا فاتى ثقة من ثقات الامام اعلم
القائلين بهما بحقيقة الحال واثبت صدق مقاله بالمعجزة وبالجملة
عدم بيان الاختلافات التي في زمان الغيبة على وجه يظهر حقية قول احد
القائلين باحد المتقابلين وخطاء قول القائل بمقابل آخر اكثر من ان يخفى

على من له ادنى تتبع فى المسائل الشرعية انتهى كلامه دفع مقاله مسه الاجماع
على حكم اما ان يكون من جميع خواص امة النبى صلى الله عليه واله او من بعضها
والثانى اما ان يكون من جميع خواص طائفة منها او من بعضها والطائفة اما
الاثنا عشرية او غيرهم والاخير اعنى غير الامامية لا ينظر اليه وعلى الاول
اما ان يتحقق فى زمن واحد من ائمتهم عليهم السلم او يتحقق فى زمن غيبة
صاحب العصر المنتظر صلوات الله عليه وعلى التقديرين اما ان يكون هناك
خبر مخالف لما ادعى الاجماع فيه اولا وعلى الثانى اما ان يكون خبر موافق
اولا فهذه هى المقدمات وتلك فى ذكر منكم قوله ره ط لحق امكان وقوعه الخ
اقول لا شك فى ان العلم العادى حاصل لنا بان جميع خواص امة النبى صلى الله
عليه قائلون بوجوب الصلوة ونحوها وان جميع خواص الشيعة قائلون
بحلية المتعتين متعة الحج ومتعة النساء وان قولهم هذا انما هو صادر عن
قول امامهم ورايه وان فرضنا عدم وجدان خبر فى ذلك وهكذا الحال
لو فرضنا حصول العلم لنا بان فضلاء اصحاب الصادق عليه السلم قائلون با
لتخيير بين الجهر والتسبيح فى غير الاولين مع عدم العلم بفتوى الاخر من
من اصحابه عليه السلم وغيرهم من اصحاب باقى الائمة عليهم السلم وعدم وصول
خبر فى ذلك الينا لما مر فى المقدمات فظهر امكان الوقوع والعلم والحجية
بقى الاشكال فى دعوى الاجماع فى زمن الغيبة وسيجيئ الكلام فيه قوله
ره الثانى الاجماع الخ لم يبين ره ان اطلاق الاجماع على المعنى الاول وهذ بمع
المعنيين باى طريق هو والظاهر ان هذين فردان للمعنى الاول اذ يصدق
على مثل هذا الاتفاق انه اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه صادر عن
الامام عليه السلم قوله ره وهذا القسم من الاجماع الخ ان كان المراد عدم التميز

عند اهل

عند اهل الاجماع فما قاله المصنف من انه عليه السلم قبل وقوع الغيبة كان مشهورا
مما لا ريب فيه وان كان المراد عدمه عند العالمين الذين حصل لهم العلم به بسبب
تتبع الاقوال وشهادة القرائن فقد رد عليه بعض الفضلاء قال ره
التحقيق ان معنى وجوب دخول المعصوم فى الاجماع ليس الا ان قوله عليه السلم
يجب ان يكون موافقا لاقوال المجمعين وهذا لا يستلزم دخول شخصه
فى جملة اشخاصهم بل ولا كونه فى ازمانهم فان انعقاد الاجماع فى زمن
الغيبة غير موقوف على دخول خصوص قول امام العصر صلوات الله
عليه فى اقوالهم بل ربما انعقد على طبق قول غيره من الائمة الماضية
عليهم السلم فان قول كل منهم حجة حيا وميتا ولهذه الدقيقة لم تحتج الحنفية
فى تشييدهم الاجماع الى ما قيل به الامامية بما تم له من قولهم فى عصر بل
لو قيل به لكان مخلا لخروج هذه الصورة به مع انها العمدة فى هذا الباب
وانما يحصل الاطلاع منا على موافقة قوله عليه السلم لقولهم بالقرائن
والاثار المعلومة بالتتبع الدالة على ان اتفاق هذه الطائفة لا يكون
الا على طبق ما ثبت عندهم من قوله عليه السلم قال الشيخ الطوسى ره
فى العدة قد لا يتعين لنا قول الامام فى كثير من الاوقات فنحتاج
ح الى اعتبار الاجماع فنعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيهم
انتهى وانما اطلاعنا على اتفاقهم فيسهل عند التتبع لاثارهم وقد
مرت الاشارة الى ثبوت علمنا ببعض اتفاقاتهم من هذا الطريق
على وجه لا شك فيه فتذكر فظهر من هذا التحقيق وجه دفع
ما توهم بعض الفضلاء فى هذا المقام من ان الاجماع قد يطلق على
اتفاق جمع على من تقطع بان احد المجمعين هو المعصوم ولكن لا تميز

شخصه وهذا القسم من الاجماع مما لا يكاد يتحقق لان الامام عليه السلام
قبل وقوع الغيبة كان ظاهرا مشهورا عند الشيعة في كل عصر يعرفه
كل منهم وبعد الغيبة يمتنع حصول العلم بمثل هذا الاتفاق فقول
لم يظهر مما افاده ره حصول القطع بان المعصوم احد المجمعين بل
حصل القطع بان قوله ورايه موافق لما اجمعوا عليه والمص
كانه لا ينكر تحقق مثل هذا الاجماع وانما غرضه عدم تحقق ما
يدل عليه التعريف على الظاهر والمهم هنا بيان حال صور بعض الا
جماعات التي ادعوها في زمان الغيبة فنقول المدعي للاجماع اما ان
يدعي انعقاده في غير زمان الغيبة الكبرى او فيه والاول سيجيء
الكلام فيه انشاء الله تعالى وعلى الثاني اما ان يدعي الاجماع في هذا
ايضا على خلافه اولا وعلى التقديرين اما ان يكون في الكتاب
او الاخبار او اقوال اصحاب الائمة عليهم السلام شاهد لاحدهما او
لهما او على احدهما او عليهما او ليس فيها للمسئلة عين ولا اثر و
على التقادير فاما ان يكون في المسئلة قول مخالف سواء علم من
واحد ام اكثر اولا ثم نقول اتفاق جميع العلماء الامامية في
ذلك الزمان ما لو فرض امكانه ووقوعه والعلم به فليس بحجة اذا
لم يكن بحيث يكشف عن قول المعصوم او فعله او تقريره لاتفاق
كل منهما لاعتقاده سواء كان صاحب العصر او واحد من ابائه
الطاهرين عليهم السلام والقول بان مثل هذا الاتفاق مستلزم
للكشف عن مطابقة قوله ورايه لما قالوه لوجوب اللطف
عليه لو اجمعوا على الخطاء قد عرفت ضعفه ودخول مجهول

النسب

النسب فيهم غير مستلزم لكونه هو المعصوم عليه السلام لان استلزامه مبني على
ثبوت هذا الاصل الضعيف ولكن يمكن دعوى القطع بموافقته عليه السلام لهم في
بعض الصور المتقدمة الاولى ان يعلم اتفاق كل علماء ذلك الزمان او بعضهم
مع عدم العلم بمخالف على مسئلة وجد لها شاهد من الكتاب او السنة او فتاوى
اصحاب الائمة عليهم السلام ولم يظفر بمخالف لها منها ويشترط في فتاوى الاصحاب
ان لا تكون بمجردها كاشفة عن قوله والا لكانت هي اجماعا مستقلا بنفسه
كاشفا فانه يحصل العلم العادي بموافقته عليه السلام وقد سبق ما يدل على ما قلناه
في المقدمة الثانية ويوجب هذا العلم القطع بالكتاب من جهة متنه الذي
لولا هذا العلم بالوفاق لكان ظنيا وكذا القطع بالخبر سندا ومتنا ولكن افادة
مثل هذا الاتفاق القطع لكل احد او الظن بموافقة قوله عليه السلام لقولهم ليس
امرا لازما كما اشرنا اليه في المقدمة الثالثة الثانية ان يعلم اتفاق على مسئلة
مع تعارض الاخبار فيها وكان هذا الاتفاق من قدمائنا الاخباريين الذين يعملون
بتلك الاخبار التاركين لاحد المتعارضين القائلين بالاخر سواء كان هناك
فتوى لواحد من اصحاب الائمة عليهم السلام موافقة لاقوالهم او لم ينقل عنهم فتوى
اصلا وسواء اتفق معهم الاصوليون ام لا وهذا ايضا مع ما يعضده مثل
سابقه في ايجاب القطع او الظن بدخول قول المعصوم عليه السلام وانما قلنا الاخباريين
لان اتفاق الاصوليين ربما كان مبنيا على ترجيح احد المتعارضين لمرجحات
من كونه في الاصول غير ما يظهر من الاحاديث وهي امور ظنية لا اعتماد
فكيف تطمئن النفس بقولهم وفتاويهم ولا شك في اختلاف مراتب العلم مع
وجود الموافق ومع عدمه ومع وجود المخالف ومع عدمه الثالثة ان
يعلم اتفاق هؤلاء القدماء ايضا على مسئلة مع عدم نقل نص فيها فانه

يحصل للمتتبع لاقوالهم واحوالهم انهم لا يقولون الا عن راى الامام عليه السلم
وقد مر في المقدمة الاولى ما يرشدك الى ما قلناه من حصول القطع
بقول احد مع عدم نقل خبر عنه الرابعة ان نعلم اتفاقهم ايضا على حكم مع وجود
نص او نصوص على خلاف ما اتفقوا عليه سواء كان هناك خبر ولو ضعيفا
مطابقا لما قالوه ام لا وكلما كانت النصوص اكثر واصح واقوى يكون القطع
بان الواقع خلاف منطوقها اظهر واولى وانما صدرت عن مصلحة واما
اتفاق المتأخرين كذلك فلا يسمع ولا يخفى اما الاخباريون منهم فلبعد
حصول القطع لهم بقول المعصوم من غير طريق التواتر والمفروض عدمه
واما الاصوليون فلاعتمادهم على اصول عامية بحيث جعلوها معارضة
للنص وان كان صحيحا يظهر ذلك لمن نظر في الفوايد المدنية والطوسية
ورسالة الشيخ الفاضل شهاب الدين العاملي ره ولعل هناك صورا اخرى يمكن فيها
حصول العلم بدخول قول المعصوم عليه السلم فيها فاني لم اقصد استيفاء
الصور بل ذكرت ما حضر ثم ان هذه الصور وامثالها لو افادت الا
ظنا بدخول المعصوم اما لكونها منقولة من طريق الاحاد او لعدم افادة
القراين القطع بدخول قوله عليه السلم فهل يجوز التعويل عليها ام لا فسيجي
تحقيق القول فيه ان شاء الله تعالى عند تكلم المص على الاجماع المنقول بخبر الواحد
قوله ره وايضا اجماعهم الخ انت تعلم ان العوام يتبعون علماءهم فاذا اجمعوا
على الباطل يلزم منه ضلالتهم سواء كان اتباعهم واجبا او محرما والضلالة
توجب ظهور الامام عليه السلم عند المستدل والاصل ان استلزام الاجماع
للضلالة ليس مشروطا بوجوب الاتباع غاية الامر ان تكون العوام
ملومين باتباع من لا يجب اتباعه بل يحرم وليس هذا بضائر للمستدل

بعدما

بعد ما فعلوا هذا الحرام فالجواب ما قاله اولا بل نقول ان القدر المسلم من وجوب
رد الرعية الى الحق هو ما اذا اجمع العلماء على باطل يخرج الناس من الدين
واما الاتفاق على مسألة فرعية فكلا قوله ره وثانيهما الخ هذا هو القسم الذي
يعتقد في زماننا وقد اتى شيخنا الفاضل المحقق في الذخيرة بجملة وافية لبيان الحضور
هذا المطلب وبعض ما سبق وانا انقل عبارته قدس سره لاشتمالها على
فوايد قال ره فان قلت يحصل العلم بموافقة المعصوم عليه السلم في بعض الاحكام
بحسب القراين الكثيرة كما اذا ظهر في حكم من الاحكام بحسب القراين المهمة
التي يقع الاحتياج اليها غالبا ويعم البلوى بها اتفاق المشهورين من الامامية
ولم يعلم بالتتبع التام مخالف له او قادح فيه طاعن عليه فح يحصل العلم بان
هذا مذهب الائمة عليهم السلم لانا نعلم ح ان عمل اصحابنا الامامية ممن عاصر
الائمة عليهم السلم كان على ذلك والا لنقل بمقتضى العادة واذا كان عملهم جميعا او
اكثر مشاهيرهم على شيء ما من الاحكام الشايعة التي يقع الاحتياج اليها في
غالب الاوقات نعلم موافقة الامام اذ من المعلوم ان جماعة كثيرة من العلماء و
الاتقياء ونقلة الحديث وحفاظ الرواية كانوا في عصر ظهور المعصومين عليهم السلم
قرنا بعد قرن وخلفا بعد سلف في مدة متطاولة متمادية تنيف على ثلثمائة سنة
وكان جماعة منهم مشهورين بالعلم والتقى متصدين للرواية والفتوى منصوبين
لذلك من قبلهم عليهم السلم وكانوا مختلفين الى مجالس المعصومين فايزين بادراك
لقائهم واخذ حقايق المسائل عنهم عليهم السلم بالسماع والعيان على جهة القطع
واليقين دون الظن والتخمين لما علم من احوالهم من انكار الظنون و
الاهواء والتجنب عن الاقيسة والاراء وكانوا متمكنين في كثير من الاحيان
من استعلام الحق في الوقايع التي حصل احتياجهم اليها ووقع البلوى بها و

المعلوم ان جماعة من امثالهم اذا اتفق عملهم او فتاويهم على شئ كان ذلك موافقا لعمل
المعصوم وقوله بتة اذ من خلاف العادة ان يتفق كذلك بدون ان يحصل لهم
العلم مع تمكنهم منه وقد تدرج جماعة عن هذا المقام حتى قال في الذكرى ان
الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع ابي الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص
لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته ولهذه العلة تراهم يرجحون الاخبار
الضعيفة المعمولة عند المتقدمين الموافقة لفتاوى اكثرهم على الاخبار الصحيحة
الاسانيد على انه لا يصح في العادات ان لا يعلم المعصومون عليهم السلام بعلمهم و
فتاويهم اذا كان مستمرا كذلك او علموا ولم ينكروا عليهم مع كثرة اشفاقهم
عليهم واجتهادهم في هدايتهم وتعليمهم ولو كان شئ من ذلك ثابتا
لنقل البتة لان رواة الحديث ونقلة الاخبار وحفظة الاثار على كثرتهم
وانتشارهم في اقطار الارض وطول ساعيهم وتوفر دواعيهم اخذوا
العلم والرواية عن اصحاب الائمة عليهم السلام ولحقهم اخرون واخذوا
عنهم وكذلك تعقب السلف الخلف والاتي الماضي وهلم جرا الى
زمن المشايخ المتاخرين عنهم الذين دونوا الفقه وضبطوا الاقوال
وميزوا بين الخلاف والوفاق رضوان الله عليهم اجمعين فلا
يكون قول من اقوال المتقدمين خارجا عن اقوال هؤلاء خصوصا
اذا حكموا بالاتفاق الا ان يكون قولا نادرا مطرحا عند المشهورين
من المتقدمين بل عمل اثنين او ثلثة منهم يوجب ما ذكرنا ولولا احتمال
ان يكون اعتمادهم على رواية غير متواترة او خبر ورد عن المعصوم
تقية او لمصلحة من المصالح او مأولا بتأويل خفي مع وجود المعارض
لكن هذه الاحتمالات يندفع في الصورة التي ذكرنا قلت الامر كما

ذكرت

قوله فلا يكون قول من اقوال المتقدمين آه اقول انما يمكن
ذلك فيما اذا انحصر فتويهم في امر [illegible] على [illegible]
الاصحاب حتى كانه [illegible] العلم بانحصارهم ببلادنا [illegible]
من ليس [illegible] الاخبار [illegible] على
[illegible] منه رحمه الله

ذكرت اذا حصل العلم باتفاق جماعة من اصحاب الائمة عليهم السلام ولكن طريق هذا
العلم منسد في زماننا هذا الا في قليل من المسائل التي صارت من ضروريات

[illegible]

بلغ مقابلة

ذكرت اذا حصل العلم باتفاق جماعة من اصحاب الائمة عليهم السلم ولكن طريق هذا
العلم منسد في زماننا هذا الا في قليل من المسائل التي صارت من ضروريات
دين الامامية كوجوب المسح في الوضوء وعدم جواز المسح على الخف و
بطلان القياس وامثالها واما في غيرها من المسائل فلا نا غاية ما يمكن لنا
الاطلاع على مذاهب اكثر المفتين المتأخرين عن قدماء ارباب الحديث
وهم اصحاب كتب الفقه ولا يحصل العلم بمذاهب جميعهم لكثرة الكتب
وانتشار المصنفات ولهذا لا يحصل العلم بمذاهب القدماء واصحاب الائمة
فانهم لم يكن من عادتهم ان يصنفوا كتابا يذكرون فيه اقوالهم وفتاويهم
بل كان من عادتهم جمع الاخبار المتفرقة التي وصلت اليهم وكانوا يعملون
بها كما يظهر بالتتبع وعلى هذا كان يمضي السلف والخلف الى ان شاع تحرير
الفتاوى وتصنيف كتب الفقه بعد انقراض الائمة عليهم السلم بمدة طويلة
فمذاهب اصحاب كتب الفتاوى لا يكشف عن مذاهب اصحاب الاخبار
واتفاق اكثر الفقهاء لا يدل على موافقة المعصوم عليه السلم وبالجملة لا يخ
اما ان يوجد في المسئلة خبر ام لا فان وجد خبر في المسئلة كان
النظر على الخبر والمتجه التعويل على الظن الحاصل به بعد النظر في
معارضه واعتبار القواعد الصحيحة المقررة في الترجيح فكنا مستغنين
هناك عن تجشم هذا البحث وان لم يوجد في المسئلة خبر بعد التتبع
فالعلم بمذاهب قدماء ارباب الحديث من اصحاب الائمة مشكل جدا اذ لا
يتصل سبيل الى هذا الا امران احدهما فتاوى الفقهاء المتأخرين عنهم
وقد عرفت انه غير ناهض بالدلالة عليه وثانيهما نقل بعض الفقهاء
اجماع الفرقة على المسئلة وهو ايضا ضعيف لما عرفت من تعذر الاطلاع

المعلوم ان جماعة من امثالهم اذا اتفق عملهم او فتاويهم على شيء كان ذلك موافقا لعمل
المعصوم وقوله بتة اذ من خلاف العادة ان يتفق كذلك بدون ان يحصل لهم

على الاجماع بالمعنى المعروف عند الاصحاب فمرادهم بالاجماعات المنقولة
في كتبهم في كثير من المسائل بل اكثرها لا يكون محمولا على معناه الظاهر
بل اما يرجع الى اجتهاد من الناقل مؤدٍّ بحسب القرائن والامارات
التي اعتبرها الى ان المعصوم عليه السلم موافق في هذا الحكم او مرادهم
الشهرة او اتفاق اصحاب الكتب المشهورة الى غير ذلك من المعاني
المحتملة وقد نبّه على هذا الشهيد في الذكرى ومما يرشد الى هذا
ان منهم من يدّعي الاجماع على حكم من الاحكام ثم يدّعي اجماعا
على خلافه وقد ينتفي المدّعي بخلافه ووجود الخلاف من المشاهير
في ما ادّعي عليه الاجماع كثير جدا حتى لا يوجد باب من ابواب الفقه
الا وقد وجد مسائل متعددة من هذا القبيل ومن نظر في شرحنا
هذا يطلع على كثير من هذا الباب ومن اراد ان يشهد على ما ذكرنا
فلينظر الى كتاب الانتصار للسيد المرتضى والى الخلاف للشيخ ابي جعفر
الطوسي والغنية لابن زهرة والسرائر لابن ادريس فانها
مشتملة على ادعاء الاجماع في كثير من المسائل المودعة فيها مع وجود
الخلاف في كثير منها حتى من المدّعي وقد سرى هذه الطريقة الى
المتأخرين مثل المص والشهيدين وغيرهم والذي ظهر لي من
تتبع كلام المتأخرين مثل المص والشهيدين وغيرهم انهم كانوا ينظرون
الى الكتب المتداولة الموجودة عندهم في حال التأليف فاذا رأوا
اتفاقهم على حكم قالوا انه اجماعي ثم اذا اطلعوا على تصنيف آخر
خالف مؤلفه الحكم المذكور رجعوا عن الدعوى المذكورة ويرشد
الى هذا كثير من القرائن التي لا يناسب هذا المقام تفصيلها اذ ليس

المقام

المقام محل استقصاء هذا الباب فانه متعلق بفن الاصول وانما الغرض
التنبيه على حقيقة الحال ومع هذا فلا انكر حصول الظن به في بعض
الاحيان ولكن في حجيته على الاطلاق محل نظر فهو من القرائن
التي توجب التقوية والتأييد ولا يصلح لتأسيس الحكم فيما افهم
والله اعلم بحقيقة الحال ومع هذا كله ينبغي ان لا يترك الاحتياط في
امثال هذه المواضع قوله ره وسيما اذا لم يكن الخ يظهر منه ان الاعتماد
على الاجماعات المنقولة مشكل وان كانت فتاوى اصحاب الائمة عليهم السلم
معلومة لكنه مع عدم العلم يكون اشكل فان كان مراده بالاصحاب من
يجوّز العقل اجماعهم على فتوى من غير سماع من الامام عليه السلم
مع فرض العلم بفتاويهم واتفاقها ليس للاشكال وجه وان كان
المراد غيرهم او هم مع عدم الوفاق فليس بين صورة العلم وعدمه
فرق قوله ره نعم لا يبعد جواز الاعتماد الخ قال افضل المتأخرين
قدس سره في شرح الدروس لا شك ان حكما من الاحكام اذا لم يظهر
به قائل من اصحابنا الامامية وكان فتاويهم واقوالهم متطابقة على
خلافه يحصل الظن القوي بانهم اخذوا خلافه من الائمة عليهم السلم
بحيث لم يبق فيه ريب ولا خلاف اذ العادة لم تجر بان ما لا يكون
كذلك لم يقع فيه خلاف بينهم مع كثرتهم ومخالفة اذهانهم
في ادراك الامور واستنباط الفروع ومباينة مشاربهم في اسباب
المباني وتأصيل الاصول سيما اذا وجدت الروايات المتعارضة
عن الائمة عليهم السلم في طرفي المسألة اذ على هذا يصير الظن
اقوى لما نرى من عادتهم ونشاهد من دينهم انه قلّ ما يكون

ان يكون رواية فى حكم ولم يوجد به قائل من اصحابنا وسيما
اذا كانت الروايات الواردة فى خلاف ما اجمعوا عليه كثيرة
معتبرة وخصوصا اذا كانت الروايات الدالة على ما اجمعوا عليه ضعيفة
شاذة نادرة واذا لم يوجد عليه رواية فبطريق الاولى واحتمال ان يكون
خالف من الاصحاب المتقدمين ولم يصل خلافه الى من ادعى الاجماع
بعيد لما ترى من شدة اجتهادهم فى تتبع الاقاويل وتفحص المذاهب حتى
انا نراهم فى المسائل النادرة قد تتبعوا الاقاويل ونقلوا خلافا نادرا
من الاصحاب ان كان بل بعضهم قد آل جهده فى تتبع اقوال العامة ايضا بحيث
لم يفت منه شئ الا ما شذ وندر فكيف ظنك باقوال الخاصة وبالمسائل
المتعارفة التى تعم البلوى بها وبالجملة فى مثل هذا المقام ان لم يحصل القطع
بالحكم بعد ملاحظة ما ذكرنا فلا كلام فى حصول الظن القوى وانكاره
مكابرة ومثل هذا الظن لا يقصر عن الظن الذى يحصل من خبر الواحد بل
يكون فى اكثر المواضع اقوى منه واشد نعم ان لم يكن على خلاف ما ادعوه
من الاجماع خبر صحيح معتمد عليه فلا اشكال وان كان فان لم نقل
برجحان الاجماع عليه فلا اقل من التساوى اذ ادلة حجية خبر الواحد
ايضا على تقدير تمامها ليست بحيث يوجب العمل به مع معارضة
مثل هذا الظن القوى له لا سيما مع تاييده بما ورد فى الروايات
من انه خذ بالمجمع عليه بين اصحابك واترك الشاذ النادر لشهوده
لما نحن فيه ظاهرا فيحكم بالتساقط ويرجع الى ما اقتضاه اصل ودليل
اخر ولا يخفى انه حينئذ اذا ظهر خلاف من واحد من اصحابنا المتاخرين
اوجمع ايضا منهم فالظاهر انه لا اعتداد به ووجهه بعد تامل ما ذكرنا

ايضا اجماع

ظ

ظاهر لا يحتاج الى بيان واما اذا لم يكن كذلك بل ادعى بعض الاصحاب
اجماعا على حكم وادعى بعضهم الاجماع على خلافه او ادعى الخلاف فيه
من المتقدمين او نقل مدعى الاجماع نفسه خلافا منهم او لم يدع احد
خلافا لكن رأينا فى كلام القدماء خلافه وظهر لنا بدليل انهم خالفوا فيه
فح لا سبيل الى حجيته ولا وجه للتعويل عليه نعم اذا ثبت انه كان
مشهورا بين قدماء الاصحاب بحيث كان مخالفه شاذا نادرا فلا يبعد
جعله من مرجحات الدليل ومؤيدات المدلول باعتبار الرواية
التى نقلناها وباعتبار ان الظن يذهب غالبا الى انه فى مثل هذه
المواضع وقوع الخطا من القليل اكثر منه من الكثير واما جعله حجة
براسها واخذه دليلا بانفراده فلا قوله ره يحصل العلم الخ ليت شعرى
ما وجه الاستدلال بالاجماع مع خفاه وعدم ذكر القاطع لكن للشان
تقول ان اهل الاجماع ما استندوا به بل وجدوا من انفسهم علما ضروريا
بمعتقد امامهم فاتفقوا به ثم لما جاء العصر الثانى استدل اهله باجماع السابقين
على الحكم لكشفه عن هذا العلم الضرورى اما تجد من نفسك ان معتقد
امامك تعفير الجبين والمسح على الرجل مع عدم ملاحظة نص دال عليه
فتفاوت حال من صحبه عليه السلم ومن لم يصحبه وفى الاول ايضا تفاوت
كثير فكم من مصاحب لم يدرك الا صورته او انه لو شاء لجعل الارض
ذهبا ولعل هذا الجهل فلا يلزم ظهور الحكم عند جميع اهل العصر ولا
استمراره فى الاعصار حتى لا يحتاج احد فى الاستدلال الى الاجماع
قوله ره البحث الرابع الحق التوقف فى الاجماع المنقول بخبر الواحد
الخ ان نقل احد اجماعا قطعيا فنقله لجمع الاصحاب على كذا يدل بالالتزام
على نقل قول المعصوم عليه السلم او فعله او تقريره فكانه قال قال الامام

كذا او فعل كذا او فعل بحضرته ولم ينكر وان جميع ذلك مطابق لاعتقاده
عليه السلام ويجري فيه ما يجري في الخبر صحة وضعفا واسنادا وارسالا ووقفا
وغيرها اذا نقله من ليس من اهل الاجماع وبينه وبينهم وسائط فان
اسنده الى واحد منهم يكون مرسلا وان لم يسنده يكون موقوفا وهكذا
نفس وقد قال بحجيته من قال بحجية خبر الواحد الا طائفة قليلة منهم المصـ
فتوقف فيها وعلله بما قال سابقا من بعد الاطلاع وباختلاف الاصطلاحات
واعترض عليه بان الكلام في هذا المقام مبني على دعوى الاطلاع من واحد
على اجماع قطعي ونقله الينا ذلك فلا اقل مشتمل هذا النقل على نقل
وقوع مستند لهذا الاجماع او مستلزم له فمن لم يتوقف في حجية خبر
الواحد فكيف يتوقف في حجيته نعم لو كان هذه المضايقة ممن لم يجوز
العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى وابن زهرة ومن تبعهما لكان
لها وجه ولكن لم تنقل عنهم بل مدار احتجاجات السيد قدس سره على الاحكام
المختلف فيها على نقل اجماعات الطائفة بل يقدمه على ظاهر الكتاب
فضلا عن غيره من الادلة كما مر وايضا قد ظهر مما سبق ان الاجماع
الحقيقي هو ما يفيد القطع وخصوصا عند الامامية وخصوصا عند
السيد ومن تبعه وتبين ان قطعيته عندهم باعتبار القطع بدخول
قول المعصوم فيه من جهة حكم العادة في مثل هذا الاتفاق من هذه الطائفة
به فارتفع الاشتباه ولزم الوثوق فتدبر قوله لا نزاع لاحد في ان
الاجماع القطعي عند الشيعة ما قطع بدخول المعصوم فيه ولكنه قد
سبق ان الشيخ ره جعل نفس الاتفاق ايضا دليلا ولم يكتف بحكم
العادة بدخول قول المعصوم فهذا حاصل كلام المصنف انه ره جعل
الاتفاق دليلا على حقية المتفق عليه لقوله صلى الله عليه واله لا

تجتمع

لا تجتمع امتي على الخطأ والشيخ ره ايضا جعله كذلك الا الدليل العقلي
الذي زعمه تاما وقد سبق الاشارة اليه وحاصله ان الاتفاق لو حصل
كان المتفق عليه حقا والا لزم على الامام عليه السلام اظهار الخلاف والا
لم يصح التكليف واذا ثبت حقيته ثبت قول المعصوم عليه السلام لان
كل حق فهو قول المعصوم عليه السلام فاتفق مع العامة في المدلول واختلفا
في الدليل والمصنف قد رد عليه قوله كما مر ولعله ره ظفر بموافقة السيد
للشيخ في هذا المقام فلهذا لم يثق بالاجماع المنقول في كلامهما لحصول
الاشتباه احتج من قال بالحجية بقوله عز وجل فلولا نفر من كل فرقة
الاية وهذا مبني على كون العلم بالاجماع داخلا في التفقه ونقله للغير
منه داخلا تحت الانذار وبقوله عز وجل ان جاءكم فاسق بنبأ
الاية وهذا بناء على ان نقل الاجماع نقل السنة اجمالا كما اشرنا
اليه وان باب العلم القطعي منسد في كثير من المسائل الشرعية فيجب
ان يكون طريقه الظن والعقل يحكم بقبح العمل بالظن الضعيف
مع امكان القوي وظاهر ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد ظنا
اقوى من بعض الاخبار فيجب العمل به قال الاستاد ره في رسالته
وفيه نظر لانه قد يحصل من القياس في بعض المواضع ظن اقوى
من الظن الذي يحصل من رواية معتبرة وعلى ما ذكره يجب العمل بالقياس
ح والظاهر انه لا يقول به ولو فرض القول به في خصوص هذه الفرقة
يبطل باخبار كثيرة لا يمكن تخصيصها بغير هذه الصورة افاد بعض
افاضل المحققين زيد توفيقاته ما حاصله انه كما يحكم العقل السليم
بوجوب التحرز عن المخوفات القطعية يحكم بوجوبه عن المخوفات الظنية

عند انسدا طريق القطع فما يدل دليل ظنى على وجوبه او على حرمته
وانسد طريق القطع الى احدهما يجب فعل الاول وترك الثانى
بمقتضى العقل لحصول ظن الخوف من ترك الاول وفعل الثانى
كما هو مقتضى الوجوب والحرمة الايلاء الواقع فى بلية بترك امر او بفعل
امر ايظن انجراره اليها ام تختص الملامة بوقوع بلية ظنية دنيوية
ولا يلام بفعل امر مثلا يظن انجراره الى بلية هى اشد منها واد
مع قدرته على اجتناب هذا الفعل وهل تصح معذرته من التشنيع
بالقا نفسه الى بلية ظنية بانه انما يجب الاجتناب عن الفعل الذى
يعلم انجراره الى البلية واما عند ظن الانجرار فلا فظهر ان وجوب
العمل بالظن فى الواجب والحرام مما يحكم به العقل الا ان ينهى
الشارع عن وجوبه او عن جوازه مثل بيانه عدم جواز العمل بالقياس
فلعل وجه المنع ان استنباط العلة التى هى سبب الحكم وكونها علة
بدونه من خاصية المحل استنباط ضعيف يكون وقوع الغلط فيه
اكثر وان حصل ظن للناظر البصير بما نون القياس فوجب
على الشارع منع العمل به مطلقا واما ما لم يمنع فيجب العمل
بالظن بحسب حكم العقل انتهى كلام من زيد اكرامه
اقول الشارع نهانا عن العمل بالظن مطلقا واستثنى منه
مواضع قولا وتقريرا وليس ما نحن فيه منها وليس العقاب
لان ما لترك الواجب وفعل الحرام من جهة ذاتيهما بل
لازم لهما من حيث ان الشارع امرنا بفعل الاول وترك
الثانى والمفروض انه نهانا عن الاقتفاء بوجوب شئ

او حرمته

او حرمته والعمل بمقتضاه من الطرق المفيدة للظن الا ما استثنى من
اين حصل لنا الظن بالعقاب الاخروى او الاثم مع ترك الواجب وفعل
الحرام المظنونين حتى يحكم العقل بوجوب ازالته بل العقل بعد ملاحظة
النهى المطلق المذكور يحكم بكونه بلزوم العقاب مع فعل مثل هذا
الواجب وترك مثل هذا الحرام فتدبر وقال الاستاد ره ايضا فى الرسالة
ما حاصله انه لا يمكن الاستدلال على حجيته بعمل الصحابة فى زمانه
صلى الله عليه واله ولا بعده لعدم ظهور هذا على وجه يظهر منه اجماعهم
عليه وانه كاشف عن رخصة النبى صلى الله عليه واله وتبعه كما استدل
على جواز العمل بخبر الواحد باجماعهم وكذا لا يجوز بعمل اصحاب الائمة
عليهم السلم كما يستدل به على العمل باخبار الاحاد اذ لم يظهر شيوع عملهم
حتى يستدل منه على ان الائمة عليهم السلم كانوا عالمين به ولم ينكروا فيها
تقريرهم وهو حجة اقول يظهر من كلامه ره ان الذى اجمع اصحاب النبى صلى
الله عليه واله على جوازه وعملوا به وكذا اصحاب الائمة عليهم السلم هو قبول الاخبار
عن قول او فعل او تقرير صريحا واما الاخبار بها ضمنا فلا وليس المجمع عليه
الاخبار المطلق او الاعم الشامل لمثل هذا الفرد فتامل اذا عرفت هذا فاعلم ان
مصرح دليل حجية خبر الواحد فى الا بنية وهذه بين الدليلين والدليل الاول
من ادلة المصم التى سيذكرها فى بحث خبر الواحد امكنه القول بحجية
الاجماع المنقول بخبر الواحد اما من لم يستدل بها ورد الاستدلال بها ولم يعمل
بالظن الا فى المواضع المستثناة ولا قال بجريان عمل الصحابة والاصحاب فى الاجماع
المنقول بخبر الواحد ولا بان عدم العمل بمثل هذا الاجماع مستلزم لانسداد
طريق استنباط جل الاحكام يمكنه القول بحجية خبر الواحد دون الاجماع المذكور

جبران

91

لجريان الدليلين فيه عنه وان لم تجر فيه الاثنيان بخلاف الاجماع اذ لا يكون له دليل
ح على حديه واظان المص يمكنه المنع على هذا فتأمل فيما نقله ره في مبحث الاخبار
حتى يظهر لك ما قلته قوله ره ولا اختلاف الاصطلاحات الخ لا دخل لاختلاف
الاصطلاح في التوقف في الاجماع المنقول بخبر الواحد بل لو فرض تواتر نقل
مثل هذا الاجماع اي الواقع في كلام هؤلاء الاعلام لكان التوقف وعدم الاعتداد به له
والحاصل ان الناقل ان كان ممن يرى الاجماع الذي يعتبره العامة معتبرا فلا يعتمد على
ما نقله وان كانت النقلة متواترة وان لم يكن فحكم الاجماع حكم الخبر من حيث السند
صحة وضعفا كما اشرنا اليه انفا وان نقله الفريقان فالظاهر الاعتماد لان المعتبر عند
الفريق الثاني معتبر عند الاول بلا عكس فيظهر من نقل الثاني انه هو المعتبر
قوله ره والخبر ينقسم الخ اقول قول النبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام
قد يكون خبرا وقد يكون انشاء وليس غرض الاصولي متعلقا بتقسيم الخبر الى المتواتر
والاحاد بحيث يشمل خبرها ايضا بل غرضه قسمة حكاية قولها او فعلها او تقريرها
وهي التي عبر البعض عنها بالحديث فالحديث هو حكاية قول المعصوم
عليه السلام او فعله او تقريره والمتواتر منها هو الذي يبلغ الى كونه له مبلغا احالت العادة
تواطؤهم على الكذب والاحاد بخلاف ذلك ويعبر عن نفس قول المعصوم
عليه السلام بالمتن قوله ره وقد يفيد العلم بالقراين وهو ضروري اقول خبر الواحد
باعتبار القراين ينقسم قسما الاول ان يقترن به قراين خارجة عن نفس الخبر
ولوازمه الغير المنفكة عنه مفيد للعلم بصدق قائله وقراين اخر ايضا
تدل على صحة متنه ويقال للقسم الاول من القراين القراين المفيدة للعلم
بصحة الخبر في نفسه وللقسم الثاني القراين المفيدة لصحة متضمن الخبر
من اقسام خبر الواحد هو الذي اقترن بالقسم الاول من القراين دون الثاني

الثالث

الثالث هو ان يقترن بالثاني لا الاول الرابع هو الذي لا يقترن بشيء منهما مثال
الاول ان يخبر من علمنا صدقه باعتبار القراين بان النبي صلى الله عليه وآله قال
ان الماء الجاري او صوم رمضان ونحوهما مما يدل على صحة متنه بن نص او
من كتاب او سنة متواترة او اجماع ومثال الثاني ان يخبر من علمنا صدقه
كذلك بان النبي صلى الله عليه وآله قال التسليم في الصلوة واجب والمعصوم عليه السلم
قال القهقهة توجب الوضوء فنحن نقطع بان النبي صلى الله عليه وآله والامام
عليه السلم قالا هذين القولين ولا نقطع بان التسليم واجب بالمعنى المصطلح لاحتمال
ان يقصد من الوجوب الاستحباب المؤكد وكذا لا نقطع بايجاب القهقهة للوضوء
اذ يمكن صدوره تقية او اتقا او لمصلحة اخرى لا نعلمها وليس هناك دليل عقلي
ولا كتاب ولا سنة متواترة ولا اجماع على وجوب التسليم وايجاب القهقهة ومثال الثالث
ان يخبر من لا نعلم صدقه ولا كذبه بان النبي صلى الله عليه وآله مثلا قال صوموا
شهر رمضان فنحن وان لم نعلم صدق الراوي ولكن نعلم صحة المتن وهو وجوب
الصوم للكتاب والسنة والاجماع قال الشيخ ره في العدة بعد ذكر القراين المفيدة
لصحة مضمون الخبر وهي ما اشرنا اليه من دليل العقل وغيره هذه القراين
كلها تدل على صحة متضمن اخبار الآحاد ولا تدل على صحتها في نفسها لما بينا
من جواز كونها مصنوعة وان وافقت تلك الادلة انتهى كلامه اعلى الله مقامه
ومثال الرابع واضح من الامثلة المتقدمة **قوله** ره اختلف العلماء في حجية
خبر الواحد الخالي عن قراين القطع الخ اقول لا يتصور النزاع في حجية خبر
الواحد المقرون بالقراين المفيدة لصحة متضمنه سواء اقترن بما يفيد صحته
في نفسه ام لا اذ الادلة الاخر اغنتنا عن ان ننظر الى مثل هذا الخبر نعم ربما
يلاحظ لتكثير الادلة والتاييد واما الخبر المقرون بما يفيد صحته في نفسه

عليه و ربما
الفحص القطع او الظن
ـه بحصول العصوم سواء في ذلك
بل حصول النقل بالتواتر والآحاد قال في
الاثنيا فان القول يعني ثبوت الاجماع بخبر الواحد الا انه
المعالم والاول لعدم [illegible] بناء على [illegible] نثبت به كما يثبت
دليل حجية خبر الواحد [illegible] لكون المسئلة اجماعية فليس من قبيل الآراء
غيره قال سلطان العلماء ره [illegible] بل من قبيل المسائل الاجتهادية التي يجب فيه التصحيح والتوقف
حتى يكفي فيه النقل بل من قبيل اهل الخلاف فكذلك عندنا من حيث [illegible] وحصول المعصوم ع
الخلاف في شرايط حجيته بين اهل الظن [illegible] وغير ذلك فالعمل بخبر الفريقين نوع التقليد [illegible]
فيه بالتقليد والامارات المفيدة للظن بحصوله
كيفية اطلاعه عنه فتامل منه رحمه الله [illegible]

دون متضمنه فيتصور النزاع فيه ولكن لا من جهة صدقه وصحته في نفسه
بل من جهة اخرى وهي جواز العمل بمتضمنه لو كان لفظه ظاهرا لا نصا توضيحه
ان مثل هذا الخبر لو دل الكتاب وغيره من القواطع المذكورة على العمل بخلاف متضمنه
يجب ترك العمل به اتفاقا ولا منافاة بين صدقه في نفسه وترك العمل به
قال الشيخ ره في العدة بعد ان ذكر القرائن الموجبة للعمل بخلاف ما تضمنه الخبر وهي
الادلة القطعية المذكورة وانما قلنا ذلك يعني ايجاب تلك الادلة الترك للعمل
بالخبر لان هذه توجب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي غالب الظن
والظن لا يقابل العلم ثم قال ولا يجب على هذا ان نقطع على بطلانه في نفسه لانه
لا يمتنع ان يكون الخبر في نفسه صحيحا وله وجه من التاويل لا نقف عليه او
خرج على سبب خفي علينا الحال فيه او تناول شخصا بعينه او خرج مخرج التقية
وغير ذلك من الوجوه فلا يمكننا ان نقطع على كذبه وانما يجب الامتناع من العمل
بحسب ما قدمناه انتهى كلامه رفع مقامه اقول الذي ظهر لي هو انه فرض الخبر من
القسم الرابع وتكلم فيه ولكنه لما كان جاريا فيما نحن فيه اجريناه فيه وان لم يدل
دليل على خلاف متضمنه والمفروض عدم دليل قطعي يوافقه صح ان كان
لفظه نصا على المراد منه فلا نزاع في وجوب العمل به وان كان ظاهرا فيتصور
النزاع من الذين يقولون ان الاصل عدم اتباع الظن الا ما اخرجه الدليل
ولا دليل هناك ولكنك اذا نظرت الى الادلة التي اقيمت في هذا الموضع
من قبل المجوزين كاستدلالهم بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية علمت ان
النزاع ليس في صحة الاستدلال بخبر الواحد وجواز العمل به من جهة
ظنية متنه بل من جهة حال سنده فيبعد ان يكون النزاع في القسم الرابع وانما
اطنبنا الكلام لئلا يتوهم بعض القاصرين ان النزاع في القسم الثاني اذا وقف

هذا

هذا فنقول اشتهر القول بعدم الحجية من السيد ره وموافقيه وبالحجية من الشيخ
ومتابعيه وقد قطع بعض العلماء بان لا مخالفة بين هذين الجليلين والمعتمد كما ترى
وان لم يقطع ولكنه قال بالظهور فهنا مقامان الاول في نقل كلاميهما والثاني
الاشارة الى مواضع من كلام الشيخ تدل على المخالفة وما يتبع هذا الشان اما المقام
الاول فقال السيد على ما نقل عنه في المعالم انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله
ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان الاخبار الاحاد لا يجوز العمل
بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير
وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من
يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقل ان يتعبد الله بالعمل
باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في
الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه
تبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية
او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار
شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه
منهم كل مخالط لهم ثم قال وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا
هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون
في الفقه كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب
ائمتنا عليهم السلم فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل
يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف
بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق
ذكرها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل

التعيين ثم قال فيه ايضا ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات بان
اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او
بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية
للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد قول
دلالة كلامه قدس سره على عدم حجية القسم الرابع مما لا ريب فيه و
يستفاد من مجموع كلامه ان الحجة عنده الخبر المتواتر والاحاد المحفوفة بالقرائن
المفيدة لصحة الخبر في نفسه والاجماع وكانه ره لم يذكر الاحاد في جواب التبانيات
لان الاحاد مع القرينة في حكم المتواتر فاكتفى به ويستفاد منه ايضا ان الاخبار
المحفوفة بالقرائن المذكورة اذا تعارضت واختلفت فان كان هناك قرينة
على القطع بصحة متضمن احد المتعارضين يعمل به ويطرح الاخر فالا
فالعمل بالتخيير متعين وانت تعلم ان التخيير انما يتصور في الاخبار التي
لا قرينة على عدم صحة متضمنها وان الترجيح للقطع المفروض يتصور في
اخبار يكون هناك قرينة على صحة متضمنها وعلى صحة متضمن معارضها
فلا يعمل بظاهر المعارض اصلا بل يؤول كما نقلنا عن الشيخ وان علمنا صدقه
في نفسه وقال الشيخ ره في العدة والذي اذهب اليه من خبر الواحد انه
لا يوجب العلم وانه كان يجوز ان ترد العبادة به عقلا وقد ورد جواز
العمل به في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو ما يرويه
من كان من الطائفة المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة
يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها ثم قال بعد ما ابطل المذاهب
التي حكاها واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان
واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان مرويا عن النبي صلى الله عليه واله

التعبد ثم قال فيه ايضا ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات

[illegible]

الله عليه واله او عن واحد من الائمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون
سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه
اذا كان هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم
ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع
الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها
في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه
حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا
فاذا احالهم على كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر
حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم
من عهد النبي صلى الله عليه واله ومن بعده من الائمة عليهم السلام الى زمن الصادق
جعفر بن محمد عليهما السلام الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته فلولا
ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا
يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك
انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا
شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة
لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله
حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس
فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب ايضا فيه مثل ذلك و
قد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون اجماع الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد
والمعلوم من حالها انها لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها
لا ترى العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها بالقياس فان جاز

[illegible]

ادعا احدهما انا ادعما الاخذ قيل له المعلوم من حالها الذي لا ينكر ولا يدفع
لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يروونه مخالفهم في الاعتقاد ويختصون
بطريقه فاما ما يكون رواية منهم وطريقه اصحابهم فقد بينا ان المعلوم
ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس ايضا وانه لو كان معلوما حظر
العمل بخبر الواحد يجري مجرى العلم بحظر القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل
اليس شيوخكم لا يزالون يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل
به ويدفعونهم عن صحة ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا
ومنهم من يقول لا يجوز ذلك لان السمع لم يرد به وما رأينا احدا منهم تكلم
في جواز ذلك ولا صنف فيه كتابا ولا املى فيه مسئلة فكيف تدعون
انتم خلاف ذلك قيل له من اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الآحاد انما
كلموا من خالفهم في الاعتقاد ودفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من
الاخبار المتضمنة للاحكام التي يروون خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه
ولم نجدهم فيما اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروون
الا مسائل دل الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا
عليهم لمكان الادلة الموجبة والاخبار المتواترة بخلافه واما من احال للعلماء
ذلك عقلا فقد دللنا فيما مضى على بطلان قوله وبينا ان ذلك جائز
فمن انكره كان محجوجا بذلك على ان الذين اشير اليهم في تسول اقوالهم متميزة
بين اقوال الطائفة المحقة وقد علمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين
وكل قول علم قائله وعرف نسبه وتميز من اقاويل سائر الفرقة
المحقة لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة انما كان حجة من حيث كان
فيها معصوم فاذا كان القول صادرا عن غير معصوم علم ان قول المعصوم
داخل

داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما نبينه في باب الاجماع
فان قيل اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد والشرع قد ورد به
فما الذي حملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه
اصحاب الحديث من العامة عن النبي صلى الله عليه واله وهلا عملتم
بالجميع او منعتم من الكل قيل العمل بخبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا
عندنا فينبغي ان نستعمله بحيث تقررت الشريعة فالشرع يرى العمل
بما يرويه طائفة مخصوصة فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما
انه ليس لنا ان نتعدى من رواية العدل الى رواية الفاسق وان كان
العقل مجوزا لذلك اجمع على ان من شرط العمل بخبر الواحد ان
يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل من اشير اليه ممن خالف الحق
لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره
فان قيل هذا القول يؤدي الى ان يكون الحق في جهتين
مختلفتين اذا عملوا بخبرين مختلفين والمعلوم من حال ائمتكم
وشيوخكم خلاف ذلك قيل له المعلوم من ذلك انه لا يكون
الحق في جهتهم وجهة من خالفهم في الاعتقاد فاما ان يكون
المعلوم انه لا يكون الحق في جهتين اذا كان صادرا من خبرين
مختلفين فقد بينا ان المعلوم خلافه والذي يكشف عن ذلك
ايضا ان من منع العمل بخبر الواحد يقول ان ههنا اخبارا
كثيرة لا ترجيح لبعضها على بعض والانسان فيها مخير فلو ان
اثنين اختار كل واحد منهما العمل بواحد من الخبرين اليس كانا
يكونان مختلفين وقولهما حق على مذهب هذا القائل فكيف

يدعي ان المعلوم خلاف ذلك ويبين ذلك ايضا انه قد روي عن الصادق
عليه السلم انه سئل عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغير ذلك فقال
عليه السلم انا خالفت بينهم فترك الانكار للاختلاف ثم اضاف الاختلاف
الى انه امرهم به فلولا ان ذلك جايز لما جاز ذلك عنه عليه السلم ثم
قال فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها
اكثرهم كما رووها رووا ايضا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك
من الغلو والتناسخ وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد
على ما يرويه امثال هؤلاء قيل لهم ليس كل الثقات نقل حديث
الجبر والتشبيه وغير ذلك مما ذكر في السؤال ولو صح انه
نقله لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا يمتنع ان يكون
انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات لا لانه
يعتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمادنا على
العمل الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما مجرد
الرواية فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على هذه
الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة
والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة
للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر الواحد ان يكون راويه
عدلا عند من اوجب العمل به وهذا مفقود في هؤلاء وان
عولتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عملوا بما طريقه
هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل باخبار
الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع اخبار الاحاد يجوز

العمل

العمل بها بل لها شرايط نحن نذكرها فيما بعد ونشير ههنا الى جملة من القول
فيه فاما ما يرويه الغلاة المعتقدون للحق فلا طعن على ذلك بهذا السؤال
واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان
مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما
نقلوه على تركه ما نقلوه على ان من اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع
ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعة اهل العدل في كثير من
اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك
ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول
المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجملة وليس لاحد ان يقول ان
هؤلاء ليسوا من اصحاب الجملة لانهم اذا سئلوا عن التوحيد والعدل او صفات
الله تعالى وصحة النبوة قالوا كذا روينا ويروون في ذلك كله الاخبار وليس
هذا طريق اصحاب الجملة وذلك انه لا يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب الجملة وقد حصلت
لهم المعارف بالله غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا على ما كان سهلا عليهم
وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا الا بعد ان يتقدم المعرفة
بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا عالمين وهم عالمون على الجملة على ما قررناه
فما يتفرع عليه الخطا فيه لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الفرق الذين
اشاروا اليهم من الواقفة والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان احدهما
ان ما يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل وان كانوا مخطئين
في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم عن الكذب و
وضع الاحاديث وهذه كانت طريقة جماعة عاصروا الائمة عليهم السلم نحو عبد الله
بن بكير وسماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتاخرين عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم

فاذا علمنا ان هؤلاء الذين اشرنا اليهم وان كانوا مخطئين فى الاعتقاد من القول
بالوقف وغير ذلك كانوا ثقات فى النقل فما يكون طريقه هؤلاء جاز العمل
به والجواب الثانى ان جميع ما يرويه هؤلاء اذا اختصوا بروايته لا يعمل
به وانما يعمل به اذا انضاف الى روايتهم رواية من هو على الطريقة المستقيمة
والاعتقاد الصحيح فحينئذ يجوز العمل به فاما اذا انفرد به فلا يجوز ذلك
على حال وعلى هذا سقط الاعتراض واما ما رواه الغلاة ومن هو مطعون عليه
فى روايته ومتهم فى وضع الاحاديث فلا يجوز العمل بروايته اذا انفرد
فاذا انضاف الى روايته رواية بعض الثقات جاز ذلك ويكون ذلك
لاجل رواية الثقة دون روايته واما المجبرة والمشبهة فاول ما فى ذلك
انا لا نعلم انهم مجبرة ولا مشبهة واكثر ما معنا انهم كانوا يروون ما يتضمن
الجبر والتشبيه وليس روايتهم لها دليلا على انهم كانوا معتقدين لصحتها
بل بينا الوجه فى روايتهم لها وانه غير الاعتقاد لمتضمنها ولو كانوا معتقدين
للجبر والتشبيه كان الكلام على ما يروونه كالكلام على ما تروونه الفرق المتقدم
ذكرها وقد بينا ما عندنا فى ذلك وهذه جملة كافية فى ابطال هذا السؤال
فان قيل ما انكرتم ان يكون الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها
بل انما عملوا بها لقراين اقترنت بها دلتهم على صحتها فلاجلها عملوا بها ولو تجردت
لما عملوا بها واذا جاز ذلك لم يكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم القراين التى تقترن
بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب والسنة
والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس فى جميع المسائل التى استعملوا فيها اخبار
الاحاد ذلك لانها اكثر من ان تحصى موجودة فى كتبهم وتصانيفهم
وفتاويهم لانه ليس فى جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك

فصريحه

فصريحه وفحواه ودليله ومعناه ولا فى السنة المتواترة لعدم ذكر ذلك فى اكثر
الاحكام بل لوجودها فى مسائل معدودة ولا فى اجماع لوجود الاختلاف فى ذلك فنعلم
ان ادعاء القراين فى جميع هذه المسائل دعوى محالة ومن ادعى القراين فى جميع ما ذكرناه
كان السبر بيننا وبينه بل كان معولا على ما لم يعلم ضرورة خلافه مدافعا لما يعلم من نفسه
ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك انى متى عدمت شيئا من القراين حكمت
بما كان يقتضيه العقل يلزمه ان يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشى
ورد الشرع به وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته
لانه يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومما يدل ايضا على جواز
العمل بهذه الاخبار التى اشرنا اليها ما ظهر بين الفرقة المحقة من الاختلاف
فى الاحكام يفتى احدهم بغير ما يفتى صاحبه فى جميع ابواب الفقه من الطهارة
الى باب الديات من العبادات والاحكام والمعاملات والفرايض وغير ذلك مثل
اختلافهم فى العدد والرؤية فى الصوم واختلافهم فى ان المتلفظ بثلاث تطليقات
هل يقع واحدة ام لا ومثل اختلافهم فى باب الطهارة فى مقدار الماء الذى لا
ينجسه شى ونحو اختلافهم فى حد الكر ونحو اختلافهم فى استيناف الماء الجديد
لمسح الراس والرجلين واختلافهم فى اعتبار اقصى مدة النفاس واختلافهم
فى عدد فصول الاذان والاقامة وغير ذلك فى ساير ابواب الفقه حتى ان
بابا منه لا يسلم الا وجدت العلماء من الطائفة مختلفة فى مسائل منه او مسئلة
متفاوتة الفتاوى وقد ذكرت ما ورد عنهم عليهم السلم من الاحاديث المختلفة
التى تختص الفقه فى كتابى المعروف بالاستبصار وفى كتاب تهذيب الاحكام
ما يزيد على خمسة الاف حديث وذكرت فى اكثرها اختلاف الطائفة فى
العمل بها وذلك اشهر من ان يخفى حتى انك لو تاملت اختلافهم فى هذه الاحكام

[illegible]

وجدته يزيد على اختلاف ابي حنيفة والشافعي ومالك ووجدتهم مع هذا الاختلاف
العظيم لم يقطع احد منهم موالات صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه
والبراءة من مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا لما جاز ذلك وكان يكون
من عمل بخبر عنده انه صحيح يكون مخالفه مخطئا مرتكبا للقبيح يستحق التفسيق
بذلك وفي تركهم ذلك والعدول عنه دليل على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار
فان تجاسر متجاسر ان يقول كل مسئلة مما اختلفوا فيه عليه دليل قاطع
ومن خالفه مخطى فاسق يلزمه ان يفسق الطائفة باجمعها ويضلل الشيوخ
المتقدمين كلهم فانه لا يمكن ان يدعى على احد موافقته في جميع احكام الشرع
ومن بلغ الى هذا الحد لا يحسن مكالمته ويجب التغافل عنه بالسكوت وان
امتنع عن تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه الا لان العمل بما عملوا به كان حسنا
جايزا خاصة وعلى اصولنا ان كل خطا وقبيح كبير فلا يمكن ان يقال ان خطاهم
كان صغيرا فانحبط كما يذهب اليه المعتزلة فلاجل ذلك لم يقطعوا الموالاة
وتركوا التفسيق فيه والتضليل فان قال قائل اكثر ما في هذا الاعتبار
ان يدل على انهم غير مؤاخذين بالعمل بهذه الاخبار وانه قد عفى عنهم ذلك و
لا يدل على صوابهم لانه لا يمتنع ان يكون من خالف الدليل منهم اخطا و
اثم واستحق العقاب الا انه عفى له عن خطائه واسقط عنه ما استحقه
من العقاب قيل له الجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان غرضنا
بما اخترناه من المذهب هو هذا وان من عمل بهذه الاخبار لا يكون
فاسقا مستحقا للعقاب فاذا سلم لنا ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود
والثاني ان ذلك لا يجوز لانهم لو كانوا قد عفى لهم عن العمل بذلك مع انه قبيح
يستحق به العقاب واسقط عقابهم لكانوا مغرين بالقبيح وذلك

لا يجوز

لا يجوز لانهم اذا علموا انهم اذا عملوا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب
لم يصرفهم عن العمل بها صارف فلو كان فيها ما هو قبيح العمل به لما جاز
ذلك على حال ثم قال ومما يدل ايضا على صحة ما ذهبنا اليه انا وجدنا
الطايفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار فوثقت الثقات منهم وضعفت
الضعفا وفرقوا بين من يعتمد على حديثه وروايته ومن لا يعتمد
على خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم وقالوا فلان متهم في حديثه
وفلان كذاب وفلان مخلط وفلان مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان
واقفي وفلان فطحي وغير ذلك من الطعون التي ذكروها وصنفوا في
ذلك الكتب واستثنوا الرجال من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم
حتى ان واحدا منهم اذا انكر حديثا نظر في اسناده وضعفه براويه هذه
عادتهم على قديم الوقت وحديثه لا تنخرم فلولا ان العمل بما سلم من الطعن
وبرواية من هو موثوق به جايز لما كان بينه وبين غيره فرق وكان يكون
خبره مطروحا مثل خبر غيره فلا يكون فايدة لشروعهم فيما شرعوا
فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار بعضها على بعض وفي ثبوت
ذلك دليل على صحة ما اخترناه هذا هو الكلام في المقام الاول واما
المقام الثاني فاقول فيما نقلناه عنه ثمة مواضع دالة على انه محل النزاع
القسم الرابع احدها انه قد اعترف بان النزاع في الخبر الذي لا يوجب
العلم ثم شرط في قبول خبر الواحد شرايط هي كون الراوي اماميا عدلا
غير مطعون في روايته وكون الخبر غير محفوف بقراين صحة المتضمن
فخرج الثلثة الاول من اقسام خبر الواحد عن محل النزاع اما الاول
فلوجهين اولهما ان العمل به غير مشروط بملاحظة حال الراوي

لانا فرضنا القطع بصدقه لاجل القرائن وثانيها كونه موجبا للعلم لكون
متضمنه محفوفا بقرائن الصحة واما الثاني فالوجه الاول واما الثالث
فالوجه الثاني فبقي الرابع محلا للنزاع وثانيها انه ره قال في الاستدلال
ان الطائفة عملت بما في الكتب والاصول المسندة الى الثقات اذ الاقسام
الثلثة لا يحتاج العمل بها الى هذا الاسناد انما المحتاج القسم الرابع وثالثها
الاعتراض بتحقق الاجماع على عدم جواز العمل اذ لا معنى لتوهم الاجماع
في الثلثة الاول حتى يحتاج الى الجواب ورابعها جوابه عن الاعتراض
الثاني بان الشرع فرق بين الموافق والمخالف اذ لا معنى للفرق مع القطع
بصدق الراوي وكذا لاثبات نسبته وخامسها نقض قول القائل با
بانه يقول بالتخيير في الاخبار التي يعمل بها فيلزمه ان يكون الحق في جهتين
فما هو جوابه فهو جوابنا وجه الدلالة ان الاخبار المتعارضة عند هذا
القائل لا بد ان يكون من القسم الثاني لانه لا يعمل بالرابع كما هو المفروض
وتعارض خبرين من القسم الاول والثالث مستلزم لاجتماع المتنافيين
لانا فرضنا دلالة الادلة القاطعة على صدق المتضمن في هذين
القسمين فوجود المتعارضين منها موجب لصدق متضمنيهما وقد فرضنا
تقابلهما فبقي القسم الرابع محلا للنزاع وهو الذي يقول الشيخ به ويمنعه
المانع ويقول بايجابه كون الحق في جهتين وسادسها جوابه عن الا
عتراضين اللذين ذكرهما بعد هذا لان مرجعه ملاحظة حال الراوي
وقد عرفت انها انما تصح اذا كان النزاع في القسم الرابع وبالجملة في
كلامه مواضع اخر ايضا يظهر دلالتها على ما قلنا بادنى تامل فتامل
فظهر ان الشيخ ره يعمل بهذه الاخبار المدونة في اصول الامامية وكتبهم

وهي

وهي التي اجمعت الفرقة على جواز العمل بها وانها لا تخرج من القسم الرابع وقد
يكون الراوي لها عاميا او فطحيا او مخالفا آخر من فرق الشيعة ويقوى
يجوز العمل بالجميع ويدعي الاجماع على جواز العمل بالكل الا مع دلالة القاطع
على بطلان متضمن الخبر وهذا هو الذي فهم من كلامه المحقق فاستقر
رايه عليه قال ره في اصوله ذهب شيخنا ابو جعفر ره الى العمل بخبر العدل
من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل
بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلم ودونها
الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي في
كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي
وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين
الاصحاب عمل به وقال في المعتبر افرط الحشوية في العمل بخبر الواحد حتى
انقادوا لكل خبر وما فطنوا لما تحته من التناقض فان من جملة الاخبار
قول النبي صلى الله عليه واله ستكثر بعدي القالة علي وقول الصادق عليه السلم
ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه واقتصر بعض عن هذا الافراط فقال كل سليم
السند يعمل به وما علم ان الكاذب قد يصدق والفاسق قد يصدق ولم يتنبه
على ان ذلك طعن في علماء الشيعة وقدح في المذهب اذ لا مصنف الا
وهو قد يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر العدل وافرط اخرون في طرف
رد الخبر حتى احالوا استعماله عقلا واقتصر آخرون فلم يروا العقل مانعا
لكن الشرع لم ياذن لهم في العمل به وكل هذه الاقوال منحرفة
عن السنن والتوسط اصوب فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على
صحته عمل به وما اعرض الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه اقول وقع

هنا افراط وتفريط اخر وهو ان البعض جعل قول الشيخ ولم يكن هناك قرينة
التي تعوله ونحن نذكر القراين فيها بعد وقد ذكرناه عند نقل كلامه دليلا
يدل بنفسه من غير ضم شيء اخر اليه على ان الشيخ يقول بجواز العمل
بالقسم الرابع ولا يخفى على المتامل ان عدم قرينة صحة المضمون كما يكون
في الرابع يكون في الثاني ايضا فيمكن ان يقول احد ان الشيخ يعمل بالثاني
لا غير وهو الذي يعمل به السيد ايضا فاتفقا وارتفع النزاع وقد قلنا ان
بعض الفضلاء قطع بعدم الخلاف بين هذين الجليلين ودعا الى هذا ما قاله
صاحب المعالم قال ره فيه والانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وامثاله
مخالفتهم للسيد ره ايضا اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان
لقاء المعصوم عليهم السلم واستفادة الاحكام منهم وكانت القراين المعاضدة
لها متيسرة كما اشار اليه السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد
ليظهر مخالفتهم لرايه فيه وتفطن المحقق من كلام الشيخ بما قلنا ثم
نقل ما نقلنا عن اصول المحقق ره وقال وما فهمه المحقق من كلام
الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه انتهى كلامه
رفع مقامه وقال الشيخ الفاضل المحدث شهاب الدين العاملي في رسالته بعد
ما استحسن ما ذكره صاحب المعالم قدس سره ولقد احسن النظر وفهم طريقة السيد
والشيخ من كلام المحقق كما هو حقه والذي يظهر منه انه لم يعرف الاصول
للشيخ وانما فهم ذلك مما نقله المحقق ولولا هذا لصدع بالحق الذي من
هذا وكم له من تحقيق ابان به عن غفلات المتاخرين كوالده وغيره وفيما
ذكره كفاية لمن طلب الحق وعرفه وقد تقدم كلام الشيخ وهو صريح فيما
فهمه المحقق وموافق لما ينقله السيد فليراجع والذي اوقع العلامة

فهذا

في هذا الوهم ما ذكره الشيخ في العدة من انه يجوز العمل بخبر العدل الامامي
ولم يتامل بقية الكلام كما تامله المحقق ليعلم انه انما يجوز العمل بهذه
الاخبار التي دونها الاصحاب واجمعوا على جواز العمل بها وذلك مما يوجب
العلم بصحتها لا ان كل خبر يرويه عدل امامي يجب العمل به والا فكيف
يظن باكابر الفرقة الناجية واصحاب الائمة عليهم السلم مع قدرتهم على اخذ
اصول الدين وفروعه عنهم عليهم السلم بطريق اليقين ان يعولوا فيها على
اخبار الاحاد المجردة مع ان مذهب العلامة وغيره انه لا بد في اصول الدين من
الدليل القطعي وان المقلد في ذلك خارج عن ربقة الاسلام والعلامة
واتباعه كثيرا من هذه الغفلات لانس اذهانهم بكتب اصول العامة ومن تتبع
كتب القدماء وعرف احوالهم قطع بان الاخباريين من اصحابنا لم يكونوا
يعولون في عقايدهم الا على الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقراين
المفيدة للعلم واما خبر الواحد فيوجب عندهم الاحتياط دون القضاء
والافتاء لانه من باب الشبهات والله الهادي اقول الذي دعى هذين الفاضلين
الى نسبة الوهم الى العلامة طاب ثراه هو حسبان ان دعوى الشيخ الاجماع
من الطايفة على العمل يستلزم القطع بصدور تلك الاخبار من الائمة
عليهم السلم ولا يذهب على المتامل عدم الاستلزام كيف وكل محصل يعلم
انه لا مانع من الاجماع على العمل بالادلة الظنية وانه يجوز ان يقول
المعصوم شفاها اني جوزت لكم العمل بالاحاديث المروية عني وان
لم تقطعوا بصدورها عني واما ان اصحاب الائمة عليهم السلم كانوا
متمكنين من الاخذ بطريق القطع فاول ما فيه منع تمكن الكل لجميع
الاحكام في جميع الازمنة والثاني ان كون الاخبار عندهم قطعية للقراين

لا ينبئ الشيخ وامثاله والا فكل راو عن المعصوم وان كان فاسقا يقطع بما سمعه
هو عنه عليه السلام وان كذبناه نحن ولست ادعى عدم جواز تحقق القراين
للشيخ ره بل اقول بجوازه لمن تاخر عنه ايضا ولكني اقول بعدم دلالة
كلامه على تحققها له واما ان المحقق قايل بان الشيخ اعتمد على الاخبار
المحفوفة فليس في كلامه ما يدل على هذا بل المقابلة التي في قوله
في المعتبر فما قبله الاصحاب او دلت القراين على صحته عمل به وما اعرض
الاصحاب عنه او شذ يجب اطراحه تدل على ان كل مقبول للاصحاب
لا يجب ان يكون محفوفا بقراين الصحة عندنا هذا ولي في كلام الشيخ
مواضع انظار ضربت عنها صفحا ولعلي اكتبها في الهامش انشاء الله تعالى
وانما المثبت لان المقام من مواقع الانظار ومزال الاقدام نسئل الله
العفو عن العثرات قوله ره الاول انا نقطع ببقاء التكليف الخ اقول
حاصله ان باب القطع بالمكلف به منسد علينا في الاكثر وطريق
الظن من غير جهة الاخبار كالقياس ونظايره قد منع من سلوكها وفاقا
فلو فرضنا ان العمل باخبار الاحاد ايضا غير جايز للزم اما سقوط التكليف
او التكليف بالمحال وهو تحصيل القطع وكلاهما معلوم الاستحالة
اقول بهذا يصطلح السيد ره مع المتاخرين من المجتهدين لانه منع السيد
كما يظهر مما نقلنا عنه سابقا على منع حصول القطع لادعائه ان اكثر
اخبارنا محفوفة بقراين مفيدة للقطع والمتاخرون يقولون بقوله لو فرض
امكانه لهم ولكنهم يدعون عدم تحقق القراين لهم وكان السيد ره لا يجوز له المنع
على تقدير صدق هذه الدعوى ولا يمنع صدقها الا بعض علمائنا من الاخباريين
وسيجئ الكلام المتعلق بهذه الدعوى انشاء الله تعالى قوله ره الثاني انا نقطع الخ

يمكن

يمكن ان يقال ان من عاصر الائمة عليهم السلام انما عمل بالعمل المحفوف بالقرينة
والشاهد يرى ما لا يراه الغايب فمن يشهد بنفسها ولكن الانصاف ان التتبع استفهام
كاشف عن علمهم مع حصول الظن بقول المعصوم عليه السلام من جهة الخبر قوله ره
خبر واحد بالمنع اقول الايات والاخبار الدالة على المنع عن اتباع الظن مطلقا تكفي
لهذا المنع الخاص بل المنع الحق ان ادلة جواز العمل خصصت وقيدت تلك
الايات والاخبار قوله ره والحق انه الخ قد عرفت ان كلام الشيخ ره يدل على العمل
مع عدم القرينة قوله ره نعم الخ قد علمت ان القراين منها والتي ذكرها الشيخ
ليست مفيدة لقطعية صدور الخبر وظني ان الاكثر لم يلتفتوا الى هذه
الدقيقة فوضعوا احد الشيئين مقام الاخر فتدبر قوله ره الثالث
الخ اقول الاستدلال باخبار الاحاد على حجية خبر الواحد غريب الا ان
يدعى التواتر المعنوي وينبغي التامل حتى يظهر الحق قوله ره بعيد جدا
دعوى البعد في مقام الاستدلال ابعد جدا لان المانع يكفيه رابحة الاحتمال
اللهم الا عند من يجوز اثبات المسئلة الاصولية بظاهر مظنون قوله
قوله عليه السلام حدثوا بها الخ يدل صريحا على جواز رواية الكتب اذا علم انتسابها
الى اربابها فيكون اتصال السند لمحض التيمن والتبرك واستجازة الرواة
عنه عليه السلام تدل على كونها غير محفوفة بالقراين المفيدة للقطع اذ معها لا
معنى للاستجازة اللهم الا ان يكون غرضه استجازة ان يرووها عن الرواة وابقى
حدثنا واخبرنا مع عدم سماعها ولكن قوله عليه السلام فانها حق يدل ظاهرا على
ان غرضه طلب الرخصة في الرواية مع عدم القطع بالحقية قوله ره
وفيه تقريب الخ ليس فيه ما يدل على جواز العمل بما في الكتب وعلى تقدير التسليم
ليس له ظهور في ان ما في الكتب لم يكن مقطوعا به عند المتقدمين مع

ان قوله عليه السلام وان جاءكم ما لا تعلمونه يدل على عدم جواز العمل بالظن الا
ان يق بان العلم ظاهر فيما يشمل الظن ايضا ولا يخفى ما فيه فتامل قوله ره
اذ لا دخل الخ اذ لا ع الوثوق من القراين المفيدة للقطع قد خلق ظاهر على
انا نقول ان قول الراوي يحتمل وجوها الاول ان يكون الراوي للخبرين
المختلفين ثقة والثاني ان يكون غير ثقة والثالث ان يكون الراوي لاحدهما
ثقة وللاخر غير ثقة فلم يستفصل عليه السلام بل اجاب بان شرط العمل وجدان
الشاهد وظاهره انه لا بد من القطع بما تضمنه الخبر ومعه لا تفاوت
بين الراوي العدل والفاسق وهو كما ترى يشبه بخلاف ما بنى عليه المعظم
ره والعبرة انما هي بجوابه عليه السلام لا بسؤال السائل قوله ره وهي تدل الخ
القول بالحجية مع هذا الشرط ان لم يكن خرقا للاجماع فلا باس به هنا
اذ لم يكن الاعتضاد مفيدا للقطع بصدور الخبر او يكون الامام قائلا بمضمونه
لموافقته لها اذ لو كان كذلك لم يكن من محل النزاع قوله ره اذ لا شك الخ
من المثل السائر الشاهد يرى ما لا يراه الغايب فمن اين يعلم ان حال الراوي
في الثقة والعدالة والخوف من ظهور شناعة الافتراء وغيرها وحال
المروي عنه في وجود دواعي الكذب عليه وعدمها والخوف منه وعدمه
وغيرها وحال الرواية في موافقتها لصريح العقل والنقل وكون مضمونها
بحيث ينفع اختلاقه وعدمه وغير ذلك من القراين ليست حاصلة
للحاضرين ولا تنتهي بهم الى حد القطع مع ان الغرض من ابلاغ نظاير هذا
المضمون ليس افادة العلم والعمل بل انما هو تذكير واحضار لما عسى ان
يغيب اليس قوله سبحانه وان ليس للانسان الا ما سعى حجة في الجزء الاول
من هذا الخبر وصريح العقل الثاني منه فان من دل انسانا على تجارة

منجية في الدنيا ثم هو خالف دلالة نفسه فرجع الموافق ببضاعة وربح
والمخالف بندامة وخفي حنين يكون من اعظم الناس حسرة فكيف بثواب
الاخرة وعذابها واستدلاله ره بهذا الخبر مع قوله بعد اسطر وايضا
اللازم الانذار الى قوله غير معلوم عجيب قوله ره المتبادر الخ قد يق
على تقدير التسليم ان ما فوق الاثنين ليس حد التواتر فيثبت جواز العمل
بل وجوبه بقول الثلثة ومتى ثبت فيها ثبت في الواحد ايضا لعدم
القايل بالفصل وقيل على من ادعى شمول الطايفة للواحد ان ضمير
الجمع في قوله عز وجل ليتفقهوا يابى عن ذلك بل يظهر منه ان المراد
من الطايفة الجماعة واجيب عنه بان المرجع الطوايف المدلول عليها بقوله
عز وجل من كل فرقة طائفة ويدل عليه صحة قولنا لولا امر الوالي
الامير واحدا من كل قرية ليصلحوا بستانه فظهر ان الضمير لا ينافي
ارادة الواحد من الطايفة هذا مع ما عرفت من ان الحجية والتواتر ليسا
متلازمين فعلى تقدير كون الطايفة جماعة يكون خبرها من اخبار الاحاد
قوله ره وايضا على تقدير الخ فيه ان الظاهر ان ينذر كل واحد الجماعة
الذين خرج هو منهم لا ان يجتمع الاحاد اذا رجعوا من القرية فينذروا
باجمعهم مجموع من في القرية فثبت ما ادعى المستدل قوله ره وايضا يحتمل
كون الانذار الخ قال الاستاد ره ان تخصيص الاية بفتوى المجتهد في
غاية البعد ان قيل باحتمالها لاجل ان ارادة من التفقه اصطلاح طار لم
يظهر في زمان نزول الاية ولم يشع الاجتهاد في ذلك الزمان حتى يفهم
من لفظ التفقه بل الظاهر من سمع رواية من رسول الله صلى الله
عليه واله بل من احد من الائمة عليهم السلام لعدم الفرق بينهما في حجية

قولها عندنا هل الحق يصدق عليه انه تفقه في الدين والظاهر ان سماع آية
واضحة الدلالة او حديث رسول الله صلى الله عليه وآله من احد
الحجج في مقابلة الحكم مندرج في التفقه ايضا وانما قلنا في مقابلة الحكم
لان سماعها في غير هذا المقام لا يندرج في التفقه ما لم يعلم عدم كونه منسوخا
فكل من روى رواية او آية وكانت الآية او الرواية اذا كانت ثابتة
حال كونها مقارنة لما ذكرته دالة على وجوب شيء او حرمته فقد انذر
السامع اما في الاول فمن الترك واما في الثاني فمن الفعل فظهر حجية
العمل بخبر الواحد في الوجوب والحرمة بالآية فجوازه في غيرهما بطريق
اولى اقول في هذا الكلام مواضع للنظر لان المص ادعى كون الانذار
بمعنى الفتوى بما فهم من الروايات فيكون الفقيه عنده الراوي
الذي سمع من المعصوم عليه السلم احاديث وفهم منها احكاما فانذر قومه
بما فهمه واطلاق الفقيه في العصر الاول على العارف ببعض الاحكام
مع بعض الاحاديث كان شايعا لا يقال يكفينا شمول التفقه لسماع الرواية
او الآية ان كان مجردا عن الفهم وشمول الانذار لنقلها كذلك لانا
نقول الاول ممنوع ويشهد للمنع قوله صلى الله عليه وآله رب
حامل فقه ليس بفقيه والثاني غير متعارف كما قاله المص وبعد
تسليم الجميع نقول القياس الذي يسمونه بطريق اولى انما يكون حجة
عندنا اذا كان من لوازم التفاهم بين القوم كالضرب لعدم التأفيف
وليس هذا منه بل نقول ان الاحتياط ورفع الضرر ربما يقتضي القتل
فيها بخلاف الباقي قوله ره وعلى الآية الثانية الخ حاصل كلامه
ان دلالة المفهوم ظنية ضعيفة والمسألة قطعية يطلب فيها

اليقين

١٠٣

اليقين وان تعليق الحكم بالشرط والصفة انما يدل على انتفاء الحكم عند انتفائهما
اذا لم يظهر للتعليق فائدة سواه والفائدة هنا اعلام النبي بفسق الوليد
الذي نزلت الآية في شانه قال الاستاذ في الرسالة فان قلت الدليلان
الاولان يعني بهما الآيتين ضعيفان في امثال هذا المقام لاشتراكهما في عدم
افادة القطع وعدم كفاية الظن في الاصول واختصاص الثاني بضعف
دلالة المفهوم قلت بعد ثبوت جواز العمل بظاهر القرآن تخصيصه
بمسائل جزئية فرعية لا وجه له بل ما يدل على جواز العمل به كما يدل
على جواز العمل به في المسائل الجزئية الفرعية يدل على جواز العمل به
في القاعدة الكلية المتعلقة بالامور الشرعية الفرعية والاصول
التي لا يصح الاكتفاء فيها بالادلة الظنية مطلقا انما هي اصول الدين
لا الفقه فرب مسائل من اصول الفقه يستدلون عليها بالادلة
الظنية وليس لها طريق غير الظن مثل الدليل على كون صيغة الامر و
النهي للوجوب والحرمة او غيرهما اقول نحن نطالبه بدليل حجية
العمل بمثل هذا الظن الذي قد ثبت التشاجر في ظهوره وحجيته قديما
وحديثا وكل يستدل على قوله بادلة ظنية لا تسمن ولا تغني على ان
النزاع في حجية المفهوم ليس منحصرا فيما بين الاصولي والاخباري
بل الاصوليون ايضا مختلفون في هذه المسألة فلو ادعى مدع الاجماع
على جواز العمل بظاهر القرآن لا يكون المفهوم داخلا في المجمع عليه قطعا
واما الاستدلال على مثل كون صيغة الامر للوجوب وغير هذا
من الدلائل الظنية المتعلقة بالالفاظ فالتحقيق فيه ان الاصولي
بزعمه يستدل بالدليل القطعي على كون منطوق او مفهوم ما

من لفظ بمعنى الظن بانه مراد المتكلم وبعد ثبوت هذا يقول ان
الاجماع منعقد في جميع الاعصار على جواز العمل بما يظن انه مراد المتكلم
مثلا يستدل على كون الرجحان المطلق متبادرا من لفظ الامر المجرد عن
القرينة في لغة العرب بتفحص حال المتكلمين بهذه اللغة تفحصا
موجبا للقطع فيقول ان الامر انما وجد بمجرد ما يظن منه الرجحان
قطعا فيجوز العمل بهذا المظنون قطعا والانصاف انهم تعدوا عن ذلك
واستدلوا على اصل المطلب بالدليل الظني مع دعوى ضرورة القطع
في الاصول ولهذا طال لسان الاخباريين عليهم وقد يدعى ان مباحث
الالفاظ خرجت من قاعدة اعتبار القطع في الاصول ويؤيده ما
قال الفاضل المحقق في حاشية المعالم قال ره ان المبنى الذي خرج عن
قاعدة اعتبار القطع في الاصول بالاجماع حيث لم يزل العلماء يعولون على
نقل الاحاد في اللغة كالخليل والاصمعي ولم ينكر ذلك احد عليهم من
العصر السابق واللاحق فصار ذلك اجماعا انتهى كلامه رفع مقامه قوله الحق ان
التعويل على نقل غير مباحث الالفاظ مما لا ينبغي الجرأة عليه ثم قال الاستاد سلمه
وضعف دلالة المفهوم غير مسلم وما يدل على جواز العمل بالقرائن والاخبار
المعتمدة يدل على جواز العمل بظاهرها ولا يكون المنطوق غالبا ظاهرا من
اللفظ لكن كثير من المفهومات ولا دليل على اعتبار مرتبة من مراتب الظهور
التي لا يندرج المفهوم فيها ولو اعتبر هذه المرتبة من الدلالة لخرج
كثير من مراتب المنطوق ايضا عن الاعتبار ولا يقولون به ولا وجه له
ايضا اقول لم يظهر لي وجه لمنع ضعف المفهوم واما عدم تفاوت مراتب
الظهور بعد فرض دليل تام على حجية الظن المظنون من القرائن

مطلق

مطلقا منطوقا او مفهوما وفاقيا او خلافيا فظاهر لا ريب فيه قوله ره
والجواب الخ اعلم ان المفتي من حيث هو مفت والعامل كذلك اما ان يحصل لهما القطع
بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلم وكذا بالحكم المستفاد منه اعني بانه حكم الله
في الواقع لكونه نصا قاطعا واما ان يحصل لهما الظن بهما او القطع باحد
والظن بالاخر او القطع او الظن بواحد والشك في الاخر والشك فيهما ثم
الظن بالحكم قد يكون لاجل ظنية دليله وان كان التصديق بمعنى طرفيه
من المحكوم عليه وبه وغيرهما من متعلقاتهما قطعيا كما اذا اخبرك عدل
واحد من غير قرينة توجب القطع بان زيدا قائم في الدار والحال انك
تعلم مراد المتكلم من زيد والقيام وغيرهما وقد يكون لاجل الظن بمراد
المتكلم من الطرفين وغيرهما كما اذا شافهك المعصوم بقوله صلوة كذا
واجبة وانت لا تعلم المراد الى الصلوة المشهورة او الدعاء وهل الوجوب
هو المتعارف بين المتفقهة او الشامل للمستحب المؤكد ولكن تظن
ان المراد هو الاول من معنييهما فالمقطوع هو الامر الثالث وهو ثبوت
احد الامرين لاحد الامرين اذا عرفت هذا فنقول لا كلام في القسم الاول
واما الثاني فلا شك انه اتباع للظن منهما ولكنه اتباع لظن خاص
وهو المستفاد من الخبر وانت تعلم ان ما دل على المنع من اتباع الظن للمفتي والعامل
يدل عليه مطلقا من غير تخصيص والقول بان القاطع دل على خروج
هذا القسم هو الكلام الذي يجيء بعد من قوله وايضا الخ ولا كلام لنا فيه
ههنا والحاصل ان من ظن بكلام انه كلام اهل العصمة ومهابط الوحي
عليهم السلم وفهم منه حكما لا يقطع بانه حكم الله في الواقع بل ظنه كذلك فافتى
بهذا الحكم او عمل به يصدق عليه بحسب الواقع انه افتى او عمل بما لا يعلم

بل يظن سواء لاحظ هذا الظن وكان هو الباعث على الافتاء والعمل حتى انه
لو لم يحصل لما يفتي ولا يعمل ام كان الملحوظ عنده والداعي له نص هذا الكلام
من حيث انه منسوب اليهم لان الملاحظة الاخيرة لا يجعله بحيثية
يصدق عليه معها انه افتى او عمل بما يعلم او انه افتى وعمل بما لا يظن
وبالجملة حكم اتباع الظن تابع للواقع لا للاعتبارات والملاحظات
والايات والاخبار الناهية عليه عامة شاملة لهم اي اعتبار لوحظ وعلى اية
حيثية اعتبر نعم لو كان هنا حيثية لو لوحظت لاخرجت المفتي عن عنوان
التابع للظن العامل به لتم بها الدست وهكذا القول في القطع بالسند
مع الظن بالحكم واما الظن بالسند مع القطع بالحكم وكذا الشك في السند
مع القطع او الظن بالحكم من حيث استناده الى هذا السند فاحتمالات
في بادي النظر لا اصل لها واما صور الشك في الحكم فلا شك في عدم
جواز الافتاء واما العمل فمن حيث استناده الى دليله المقتضي المفيد
للشك في كونه ما يعمل به مراد الشارع فلي في جوازه نظر لاحتمال دخوله
تحت قوله عليه السلام اياك ان تدين بما لا تعلم مع فرض عدم المانع من العقل
والشرع واما من حيث دخوله تحت الاطلاقات القطعية او الظنية
مثل قولهم عليهم السلام الناس في سعة ما لم يعلموا وكل شيء فيه حلال و
حرام فهو لك حلال مع عدم المانع فنعم هذا في غير العبادة واما
فيها فالتقرب بها مع الشك في كونها مطلوبة مأمورا بها اشكل اللهم
الا مع رخصة من الشارع في فعلها والحال هذه واما مع الشك في
الحكم لكونها واجبة او مستحبة فالامر هين واذا احطت خبرا بما
ذكرنا علمت ما في قول المص سواء افاد الظن اولا وما في قوله

وعلى

وعلى تقدير القول الاخير الخ واما قوله اتباع الدليل القطعي وكذا
قوله قد دللنا على حجية خبر الواحد فما لهما التخصيص والتقييد قوله
وللعمل بخبر الواحد الخ ذكر في المعالم خمسة شروط هي التكليف و
الاسلام والايمان والعدالة والضبط وقول المص يجمعها وجود الخبر في
الكتب المعتمدة للشيعة الى آخر ما قاله لا يخ من مسامحة لان ظاهر هذه العبارة
دعواه وجود الخبر بالنحو المذكور مستلزم لتحقق الشرائط المشهورة
بعينها لتقدم مع انه ره عمم الراوي بحيث شمل العادل والفاسق والمؤمن و
المخالف وايضا وجود الخبر غير مستلزم للتكليف والضبط نعم يشهد
التتبع بان الرواة كانوا مكلفين حين الرواية والظاهر ان غرضه ره انه
غاية هذه الشروط حصول الظن بصدق الراوي ولا ريب في انه يحصل بوجود
الخبر في هذه الكتب التي شهد مصنفوها بانهم نقلوا ما فيها من الاصول
والكتب المعمول بها في زمن الائمة عليهم السلام ظن اقوى من الظن الحاصل
من مجرد خبر العدل اذا لم يقترن بهذه الشهادة وتفصيل المقام ان العلم
الضروري يحصل للمتتبع بان رواة الكتب الاربعة بل غيرها كانوا عاقلين
بالغين فلا احتياج الى النظر في لزوم هذا الشرط وعدمه الا بالنسبة الى
رواية لا يعلم كون راويها عاقلا بالغا وقد ادعوا الاجماع على هذا الشرط و
لولاه لامكن ان يق على تقدير جواز التعويل على الظن ان المتتبع حصول
الظن ربما حصل من خبر غير المميز الا ان يق ان الفرض هو ان مع عدم
القرائن المفيدة للقطع او الظن بالخبر يشترط فيه عقل الراوي وبلوغه
ولا شك ان خبر المجنون وغير المميز لا يفيد الظن من غير ضم قرينة
خارجية واما الضبط فقال في المعالم لا خلاف في اشتراطه ومشاركون الذكر

بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ غالبا فلو عرض له السهو نادرا
لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد والده قدس سره في شرح الدراية جعل من
الشرايط الضبط فقال وضبطه بمعنى كونه حافظا له متيقظا غير مغفل
ان حدث من حفظه ضابطا لكتابه حافظا له من الغلط والتصحيف والتحريف
ان حدث منه عارفا بما يختل به المعنى ان روى به اى بالمعنى حيث نجوزه
وفي الحقيقة اعتبار العدالة يغني عن هذا لان العدل لا يجازف برواية
ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر وتخصيصه تاكيد وجرى على العادة ثم
قال ويعرف ضبطه بان يعتبر روايته برواية الثقات المعروفين بالضبط
والاتقان فان وافقهم في رواياته غالبا ولو من حيث المعنى بحيث لا تخالفها
او تكون المخالفة نادرة عرف حينئذ كونه ضابطا متقنا وان وجدناه بعد
اعتبار رواياته بروايتهم كثير المخالفة لهم عرف اختلاله اى اختلال ضبطه
او اختلال حاله في الضبط ولم نحتج بحديثه وهذا الشرط انما نفتقر اليه
فيمن يروى الاحاديث من حفظه او يخرجها بغير الطرق المذكورة
في المصنفات واما رواية الاصول المشهورة فلا يعتبر فيها ذلك وهو واضح
انتهى كلامه زيد في اكرامه اقول لعل سبب كون وجود الرواية في الكتب
الاربعة مستلزما للضبط هو كون بعض رواة احاديثها من الثقات
المعروفين والبعض الاخر من الذين يكتبون في الواحهم ما يسمعونه
من الائمة عليهم السلام ويدونون ما كتبوه وكون عدالة المشايخ مانعة من النقل
قبل اختبار ضبط من ليس كذلك فنقلهم ساكتين عليه بل مصرحين بجواز
العمل بما نقلوه ولم يطعنوه شاهد على ان الراوى ضابط عندهم لكن
اعتمادنا عليهم في هذا كانه تقليد لهم وعمل بالظن اللهم الا ان يقال

يقول بان ما في هذه الكتب قطعي الصدور لقراين دالة على هذا وسيجئ انشاء الله
عند ذكر التشكيك في اواخر تلك الرسالة واما الاستدلال واخواته فاستدلوا
عليه بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وجه الدلالة ان غير العادل المؤمن
فاسق اذ لا واسطة بين الفسق والعدالة والمخالفة في الاصول الدينية
كالامامة فسق واى فسق والامر بالتبين معلق على من هو فاسق في الواقع
فمن نعرفه بالفسق بتوسط افعال الجوارح من الامامية ومن نعرفه بالمخالفة
من غيرهم لا يجوز قبول خبره الا بعد التبين باعتبار الامارات والقراين
ومن لا نعرفه من المجاهيل والمهملين وحينئذ لا يجوز قبول خبره ايضا لاحتمال
ان يكون فاسقا في الواقع فانحصر من يقبل خبره قبل التبين في الامامي العادل
الذي نعرفه بهذه الصفة اقول ان كان المراد بالتبين القطع بصدق خبر الفاسق
ليجوز العمل به فوجود الخبر في الكتب المذكورة غير مستلزم له الا عند
بعض الاخباريين وان كان المراد الظن فالظن انه يحصل من وجوده فيها
لا سيما في الكافي والفقيه ولا سيما مع دعوى الشيخ الاجماع على عمل الشيعة بما
في الاصول والكتب التي نقل المشايخ عنها والاجماع على العمل برواية بعض
المخالفين وبعض المعروفين بالفسق من الامامية قوله ره وسواء
كانت الرواية صحيحة الخ اقول لما انتهى المصنف الى ذكر اقسام الحديث كان
المناسب بيان ما اجمله ولما ذكر الشيخ المحدث المحقق شهاب الدين اعلى الله مقامه
في رسالة جملة كافية اكتفينا بنقلها قال ره الفصل الثاني في انواع الحديث
فاعلم انهم قسموا الحديث باعتبار احوال وصفات تعرض له الى ثلثين نوعا فيها
اصول ومنها فروع تلحقها تشترك بينها كلا او بعضا فالاصول اربعة
الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل عدل امامي عن مثله

كتابخانه آستان قدس

في كل الطبقات او بعضها الثاني الحسن وهو ما اتّصل كذلك بنقل امامي ممدوح
بما ليس نصّا في العدالة في كل مراتبه او بعضها مع عدالة الباقين الثالث الموثق
وهو ما اتّصل كذلك بنقل غير امامي نصّ الاصحاب على توثيقه في كل
الطبقات او بعضها مع ايمان الباقين وعدالتهم او مدحهم وقد يسمّى القوي
الرابع الضعيف وهو ما طريقه مجروح او مجهول الحال فالصحيح بهذا
الاصطلاح يعمل به اجماعا عند المتأخّرين وجوّز العمل بالثلاثة الاخر في
المواعظ والقصص والمندوبات ونحو ذلك ممّا لا يتعلّق بايجاب ولا تحريم
اما ما يتعلّق بهما فاجاز الشهيد الاول في الذكرى العمل فيه بالحسن والموثق
وبالضعيف ايضا اذا اشتهر العمل به بين جماعة من الطائفة وكذلك ربما
عمل العلامة بها وربما وصف بعضها بالصحة نظرا الى طريق القدماء
كما تقدّم ومنع الشهيد الثاني من العمل بغير الصحيح وشدّد النكير على من
خالفه الفصل الثالث في ذكر الفروع من انواع الاحاديث وهي ستة و
عشرون نوعا فمنها ما يشترك الكل فيه في الجملة ومنها ما يختصّ بالضعيف
فالمشترك انواع ثمانية عشر الاول المسند وهو ما اتّصل سنده الى المعصوم
الثاني المتصل ويسمّى الموصول ويسمّى الموصل وهو ما اتّصل اسناده
بنقل كل راو عمن فوقه بقراءة او اجازة او غير ذلك سواء رفع الى المعصوم
كذا او وقف على غيره الثالث المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او
فعل او تقرير سواء اتّصل اسناده بالمعصوم او انقطع الرابع المعنعن وهو
ما يقال في سنده فلان عن فلان وعدّه قوم من المرسل والاكثر على انه متصل ان
امكن لقاء الراوي للمروي عنه مع عدم التهمة بالتدليس الخامس المعلّق وهو ما
حذف من اول اسناده واحد او اكثر والمحذوف هنا كالمتروك اذا عرف من جهة

الراوي

الراوي كما فعل الصدوق والشيخ من تعليق الاحاديث وذكروا اسانيدها في آخر الكتب
وكذلك الكليني ربما علّق الحديث عن رجل لتقدّم السند اليه دوما للاختصار
وقد يعرف من غير جهة الراوي اذا كانت ثقة فاذا لم يعلم المحذوف فيكون الحديث مرسلا السادس
المفرد وهو ان ينفرد الراوي بحديث عن جميع الرواة ويسمّى الانفراد المطلق او تفرّد
به اهل بلد كالكوفة او اهل بلد عن اهل بلد كاهل الكوفة عن اهل البصرة
او واحد من اهل البلد ويسمّى الانفراد النسبي السابع المدرج وهو ان يدرج
في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه منه الثامن المشهور وهو الشائع عند اهل
الحديث بان نقله جماعة منهم ويطلق على الشائع على الالسنة ولا اصل له عند المحدثين
التاسع الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد براويه واحد او
غريب اسنادا خاصة لا متنا كحديث يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد
واحد بروايته عن آخر غيرهم او غريب متنا خاصة بان ينفرد بروايته واحد
ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمّى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه
الاول وبالشهرة في طرفه الآخر العاشر المصحّف وهو ما في راويه تصحيف
كحنان بالنون بحيان بالياء المثناة تحت او في المتن وهو كثير في زماننا لتعاطي
الحديث غير اهله الحادي عشر العالي سندا وهو قليل الوسائط الثاني عشر
الشاذ وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه جماعة ولو كان راويه غير
الثقة فهو المنكر والمردود الثالث عشر المسلسل وهو ما تتابع فيه
رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث نحو حدثنا
فلان قال حدثنا فلان وكذلك او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالآباء
نحو فلان عن ابيه الى الآخر او بالكنى او بالالقاب او بالانساب او بالبلدان
او بالصنائع او بالاوطان او بالاولية وقد يجتمع في المسلسل القول مع الفعل

كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة والاطعام وكل هذه موجودة من طرق العامة واكثرها
موضوعة لاظهار ما فيه غرابة وشهرة فان اتصل السند فيها الى المعصوم لكنه
فتناوله فيحسبه الرابع عشر المزيد على غيره مما في معناه وتلك الزيادة اما في
المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم من الاخبار في السند كان يرويه عن ثلثة و
يرويه الاخر عنهم بزيادة واحد سواء كان في الوسط او في الاخر وزيادة
المتن تقبل من الثقة وكذا زيادة الاسناد لجواز ان يسقط بعض الرجال عن
احدهما سهوا او عمدا لغرض صحيح الخامس عشر المختلف والمختلف قد يكون
بين الحديثين بحيث يمكن الجمع بينهما بوجه قريب وقد لا يمكن الجمع الا بتكلف
بعيد جدا والاول مقبول والثاني مردود بل ان امكن الجمع بوجه قريب
كما ورد في قطعنا الجمع عن الائمة عليهم السلام والا فالحكم التخيير والجمع بالوجوه
البعيدة والتاويلات المتكلفة من مخترعات العامة كما نذكره مفصلا في مباحث
الاجتهاد السادس عشر الناسخ والمنسوخ ومعرفته بالنص او التاريخ او
الاجماع السابع عشر الغريب لفظا واكثره مذكور في نهاية ابن الاثير الثامن عشر
المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواه ثقة ام لا ومنه رواية عمر بن حنظلة
عند المتاخرين ولذلك سموها المقبولة وجعلوها عمدة التفقه مع ضعفها
عندهم والاولى عند القدماء صحيحة كما حققناها القسم الثاني ما خصصوه
بالتضعيف عندهم وانواعه ثمانية الاول الموقوف وهو ما روي عن صاحب
المعصوم عليه السلام من غير ان يسنده اليه كاحاديث الكافي الموقوفة على زرارة
مثلا الثاني المقطوع ويسمى المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في
حكمه الثالث المرسل وهو ما رواه عن المعصوم وعن غيره من لم يدركه
او ادركه ولم يلقه من دون واسطة او بواسطة مبهمة كما يقول بعض

اصحابنا

اصحابنا مثلا ويسمى ايضا المقطوع والمنقطع ان كان الساقط من السند واحدا
فان سقط اكثر يسمى المعضل اسم مفعول بمعنى المشكل الرابع المعلل وهو
ما فيه اسباب خفية يقدح فيه كان يسند الراوي به وفي الغنية لصريح العقل او الحس
ونحو ذلك الخامس المدلس اسم مفعول من التدليس وهو اخفاء الشيء وستره
كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم انه رواه عنه بلا واسطة وليس كذلك
فان قال حدثني فهو كذب لا تدليس وقد يكون باسقاط رجل مجروح ليتقوى
الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او كنية او لقب او نسبة الى بلد او غير
ذلك مما لم يشتهر به وهو مذموم الا ان يكون لتقية او غيرها من الاغراض
الصحيحة السادس المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية سواء كان الحديث
واحدا او اكثر مع تساوي الروايتين في الصحة وعدم المرجح فلو ترجحت احداهما
عمل بها ولم يكن اضطراب والاضطراب اما في السند كان يرويه تارة
بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تميز الدم المشتبه بين الحيض والقرحة
بالخروج من الايمن علامة الحيض على ما في الكافي وفي بعض نسخ التهذيب
وفي اكثر نسخ التهذيب من الايسر فلذلك اختلف فيه الفتوى والرواية
مثال الاضطراب من راو واحد فانها مرفوعة الى ابان في الجهتين وقد يكون
الاضطراب من رواة عدة بان يرويه كل واحد بوجه يخالف الاخر
السابع المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير اما كل الطريق او بعض رجاله
ليرغب فيه وهو مردود وقد يقع سهوا فيغتفر لصاحبه لكن ينبه عليه
وقد يفعل عمدا لامتحان المحدث الثامن الموضوع اي المكذوب ويحرم
روايته لمن علم به الا ان يبين حاله ومن الموضوعات فضايل السور
المروية عن ابي ومن نقلها فلم يعلم بوضعها اقول قد عدت هذه

الانواع كلها وبعد الحكم بصحة احاديثنا الموجودة فلا نفع لها الا معرفة الا سيما
والاصطلاحات التي لا نفع لها بل ربما اوقع بعضها في الاوهام والشكوك قوله
والقوة تكون باعتبار العدالة الخ يعني ان وجود الخبر في الكتب المعتمدة لما كان
مغنيا عن ملاحظة الشروط فغاية اعتبار العدالة بل غيرها ايضا انما
يظهر عند التعارض للترجيح اقول المتأخرون فسروا العدالة بانها
ملكة في النفس تمنعها من فعل الكباير والاصرار على الصغاير ومنافيات
المروة والمراد بالملكة هي الكيفية الراسخة التي يمتنع زوالها عادة
واختلفوا في عدد الكباير لاختلاف الاحاديث والمراد بمنافيات المروة
هي الاتصاف بما يستهجن التحلي به عادة بحسب زمانه ومكانه وشانه فعلا او
تركا كلبس الفقيه لباس الجندي وكشف الراس في المجامع والاكل في الاسواق
في بعض الازمنة والامكنة ونحو ذلك اقول اما كون هذه الملكة
عدالة فلا ريب فيه لان التوسط بين البلادة والجربزة هي الحكمة وبين
افراط الشهوة وتفريطها هي العفة وبين طرفي القوة الغضبية اعني
الظلم والانظلام هي الشجاعة واذا اعتدلت هذه القوى حصلت كيفية
وحدانية شبيهة بالمزاج كانها تحصل بعد الفعل والانفعال
من طرفي تلك القوى وانكسار سورة كل منها وبعد حصولها يلزمها
التقوى والمروة واما اشتراط تحقق هذا المعنى في الواقع حيث اعتبر
الشارع العدالة فلم اطلع على دليل ظني لهم فضلا عن القطعي وصحيحة
ابن ابي يعفور عليهم لا لهم كما قيل نعم لا يحصل لنا الاطمينان التام بكون
اجتناب الذنب في الواقع الا فيمن نعلم او نظن حصول تلك الملكة
له وهذا مما يقرب اعتبارها ولكن يبعد ان حصول هذه الصفة

الجبلة

الجبلة يكون في الاوحدي الذي لا يسمح الدهر بمثله الا نادرا لان الفعل بل
المذكور يحتاج الى مجاهدات شاقة مع تاييد رباني والاحتياج الى العادل
مما لا بد منه في كل طايفة من كل فرقة من سكان البر والبحر حفظا
لنظام الشرع حيث اعتبر في الاغلب اثنين منه في الشهادات واعتبروا
واحدا في الجمعة والجماعات وحث الناس عليهما ووعدهم واوعدهم على
الفعل والترك واحتياج اهل كل قرية وان كانوا خمسة الى الشاهد في
اغلب الاوقات امر ظاهر لا يقال ان الشارع وان اعتبر الملكة ولكنه جعل
حسن الظاهر مع عدم عثور الحاكم او المأموم على فعل الكبيرة والاصرار
على الصغيرة علامة لها وهذا يحصل في اكثر الناس لانا نقول ان اعتبر
القايل بالملكة فيما يعرف به العدالة هذا الذي قلت فلا ثمرة للنزاع
في ان العدالة ماذا لان من لا يقول بالملكة يقول باشتراط حسن
الظاهر واجتناب الكباير والصغاير الا القليل ممن يكتفي بالاسلام
ولا ريب في انهما غير مستلزمين لوجود الملكة وان كانت الملكة
مستلزمة لهما فالغاية في اعتبار امر ثم جعل علامته امرا عاما غير
مستلزم له ونهاية ما ظهر لي مع مراعاة الاحتياط ان يكون الامام والشاهد
من اهل الصلاح الذين يرغبون في المستحبات كالجماعة مع عدم المانع
ويبالغون في عدم عثور احد على زلة منهم من فعل المحرمات اما بالترك
او التستر وان فعلوا شيئا من ذلك يظهر من ساعتهم الندم منهم ويظهر
اثار الخجالة في وجوههم فمن عرفناه من طايفة طريقتهم هذا الذي
قلنا نصلي معه ونقبل شهادته وان لم نعاشره اصلا ومن لا فلا
واما الزكي فالظاهر عندي هو ما قاله الشيخ وهو ان يكون متحرجا

عن الكذب اذ دلالة آية التبيين على ذلك من اعتبار الاطمينان في خبره ليست ظاهرة عندي كما يظهر من التعليل بقوله عز وجل ان تصيبوا قوما بجهالة وانما علق وجوب التبيين بالفسق لانه لم تقل بان المراد منه تفسيق الوليد لان الفاسق مظنة الكذب نعم فرض اجتنابه عنه لا مانع من قبول خبره قوله ره تعرف عدالة الراوي الخ هؤلاء الاعلام عدلوا وجرحوا من لم يلقوه وهذا يتصور على وجهين الاول ان تكون حال الراوي مشهورة في زمانهم بحيث حصل العلم بعدالته او فسقه لهم خاصة او لكل من عرفه كعدالة سلمان رضي الله عنه وفسق يزيد والثاني ان لا يكون كذلك وانما حصل لهم العلم او الظن بأحدهما من ملاحظة الاحاديث الواردة في شانهم والترجيح اذا احتيج اليه او بالسماع من المشايخ الذين ينتهي الى من لقي الراوي وشاهد منه حسن الظاهر وعرف منه الايمان او عاشره معاشرة كاشفة عن الملكة والوسط محتاج الى النظر فيه لان رواة الاحاديث التي يظهر منها حال بعضهم لا بد من ان يكونوا مشهورين واما معدلين ثم ان هؤلاء الاعلام لم يجعلوا لنا علامة فارقة بين من حكموا بعدالته او فسقه بالاجتهاد او بطريق آخر فنحن في غير المشاهير عندنا مقلدون لهم عند التأمل وح يمكن ان يقال ان حسن الظن بهم في التعديل والجرح ليس اولى من حسن الظن بهم في حكمهم بصحة احاديث كتبهم اذا لم يصرحوا بضعفه والصحيح عندهم كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه والوثوق به والركون اليه كوجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين منها فصاعدا بطرق مختلفة او وجوده في اصل معروف الانتساب الى احد

الجماعة

١١٠

الجماعة الذين اجمعوا على تصديقهم كزرارة واخوانه او على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى ونظرائه او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي واشباهه او اندراجه في احد الكتب المعروضة على الائمة عليهم السلام ككتاب عبيد الله الحلبي وكتاب يونس بن عبد الرحمن او اخذه من احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها سواء كان مؤلفها من الامامية ككتاب حريز بن عبد الله في الصلاة او من غيرهم ككتاب حفص بن غياث وغيرها والضعيف عندهم المقابل للصحيح قال الشيخ في فهرسته على ما نقل عنه ان كثيرا من مصنفي اصحابنا واصحاب الاصول ينتحلون المذاهب الفاسدة وكتبهم معتمدة قوله ره والظاهر الاكتفاء بالواحد الخ لم يظهر لي اثر وثمرة لهذا النزاع بيننا بالنسبة الى من لم يلقه هؤلاء الاعلام من المعدلين والجارحين لان روايتهم العدالة والفسق عن الغير لا شك في الاكتفاء فيها بالواحد عند من يجوز العمل بخبر الواحد وانما الكلام في شهادتهم وهي لا تتصور مع عدم الملاقاة الا ان يقال قولهم فلان ثقة او كذاب لا يصح الا مع قطعهم بما قالوه وليست الشهادة الا اخبارا قطعيا سواء استند هذا القطع الى الاحساس او طريق آخر وعندي فيه تامل وعند من يعمل بالقرائن كالاخباريين يكون هذا البحث ايضا ساقطا ثم ان اجتماع اثنين من هؤلاء الاعلام على التعديل والجرح ليس عزيزا نعم هو اعز من جرح الواحد او تعديله وان اعتبر التعدد فيمن عاصر الراوي فهو عزيز غاية العزة وفي الاشارة في الرسالة عدم التعدد واحتج عليه بمفهوم آية التثبت وبان اعتباره يصير سببا لخلو كثير الاحكام عن الدليل لندرة التعدد وبان اعتباره لو كان في عصر النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام لظاهر النقل

[illegible]

التعدد
الينا عادة وعند ظهوره مع كونه معتبرا بعيد ثم قال ره ونبأ اعتبار
في المعدل وعدمه على كون التعديل شهادة او رواية كما يظهر من كلام
كثير من الاصحاب ليس ضعيف لخروجه عن الرواية الاصطلاحية
وعدم اعتبار العلم الذي يعتبر في كثير من افراد الشهادة يعني انهم لم يعتبروا
في المعدل ان يعلم العدالة بل يكفيه الظن بها ثم قال وتسميته بالرواية
وان لم تكن اصطلاحية او بالشهادة والقول بعدم اعتبار العلم في كثير منها
وكون هذا منه لا تصير سببا لجريان احكام المسمى فيه اقول على تقدير
كونه رواية يكفي فيه الواحد كما اشرنا اليه قوله ره الاول ما يستقل
بحكمه العقل الخ لابد من تمهيد مقدمتين يتضح بهما المطلوب الاولى ان
الترجيح بلا مرجح محال كالترجح بلا مرجح وقد ثبت في الكلام والحكمة
فعلى هذا لابد ان يكون حكم الشارع بالوجوب والحرمة واخواتهما
عن جهات مقتضية له ولو ادركت عقولنا ايضا تلك الجهات لحكمت على
مثل حكمه فيكون كل واجب شرعي مثلا واجبا عقليا بمعنى ان العقل
لو ادرك الجهة التي من اجلها حكم الشارع باستحقاق فاعل فعله للثواب
وتاركه للعقاب لحكم هو ايضا باستحقاقه للمدح لو فعله وللذم لو تركه
وقس على هذا باقي الاحكام وثانيا ان كل فعل من افعال المكلفين لا يخلو من جهة
مقتضية لانه يصح ان يحكم عليه بواحد من الاحكام الخمسة حكما عقليا او
شرعيا فيظهر من انحصار احكام الافعال في هذه الخمسة وهو امر واضح وقد
ظهر من احاديثنا ان النبي صلى الله عليه وآله بين حكم جميع الافعال
فحكم بوجوب كل ما فيه جهة مقتضية له وبحرمة كل ما فيه جهة مقتضية
لها وهكذا وقد وصل الينا البعض وبقي الباقي محفوظا عند اهل بيته

عليهم السلم

عليهم لم يظهره لمصلحة هم اعلم بها فحصل من هذه المقدمات ان كل فعل له
جهة مقتضية لحكم خاص عند العقل فقد حكم الشارع عليه بمثل ذلك الحكم
وكل ما حكم عليه الشارع بحكم فله جهة مقتضية له عند العقل بقى الكلام
فى ان ما يدركه عقولنا من الجهات هل هى علل تامة للاحكام فنقول لا شك
ان بعض الافعال يمكن ان يشتمل على جهة مقتضية لحكم لولا معارضة جهة
اخرى مقتضية لحكم مخالف لحكمها لها وقد يصير بعض الازمنة والامكنة
او اختلاف الاشخاص او اختلاف شخص واحد من اجزاء العلة التامة حاله
لثبوت الاحكام للافعال فلو فرضنا ان عقلنا ادرك جهة فى فعل تحكم بحسنه
لا يجوز لنا ان نحكم بصدق حكمه لجواز غفلته عن معارضة جهة اخرى
موجبة للقبح مع رجحان الثانية على الاولى وهكذا حكم غفلته عن خصوصية
الازمنة والامكنة وغيرها نعم لو احاط عقل بالعلة التامة فحكم باعتبارها
بالحسن او القبح لقطعنا بصدق حكمه لانه حكم بوجود المعلول من جهة
وجود علته التامة ودون قليل من الاحكام يكون كذلك اذ اكثرها مما لا
سبيل للعقل الى الاحاطة بجهاتها المقتضية لها فعلى هذا يمكن ان يكون
شئ حسنا عند عقولنا قبيحا فى الواقع او بالعكس وما هذا الا لكون
ما نظنه علة تامة فى الواقع لفقد شرط او وجود مانع المقدمة الثانية غير تامة م
هى ان طلب الله تعالى فعلا او تركا او تسوية بينهما ليس لميل له تعالى الى ما فيه
جهة الحسن او نفرة منه عما فيه جهة القبح ولا لجلب نفع او دفع ضرر
عن ذلك على ما كبير بل الغرض ايصال النفع الى العباد ودفع الضرر عنهم فان
بعض الافعال يتقرب منه تعالى حتى ينتهى بصاحبه الى الجنة ورضوان
الله تعالى وبعض الاخر يبعد عنه حتى ينتهى به الى النار بل نقول ان

الافعال الحسنة موجبة للكمالات المحمودة هي القربة اليه سبحانه في الحقيقة
والقبائح موجبة للكمالات رذيلة هي البعد عنه تعالى وهذا القرب وذلك
البعد هما روح الثواب والعقاب واصلهما وليس الثواب جزاء النعمة
واحسانا من العبد اليه تعالى ولا العقاب انتقاما وتشفيا بل ان احسنتم
احسنتم لانفسكم وانما هي اعمالكم ترد اليكم فلزم مع ذلك ان يحصل
للمحسن والمسيء اعني لمن حصل له الكمالات المكتسبات قرب وبعد مع قطع
النظر عن التكليف الشرعي وفي كلام الله تعالى والاحاديث ما يدل
على ان بعض الاعمال من الكفار نافع لولا ابطاله تعالى اياها لجهة مقتضية
له قال الله سبحانه وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا دلت
الآية الشريفة على ان اعمالهم كانت نافعة لهم لولا جعل الله اياها هباء
منثورا دلت الآية الشريفة على ابطال اعمالهم وقال سبحانه والذين كفروا
فتعسا لهم واضل اعمالهم فانها على الظاهر شاملة للكافر الذي لم يؤمن قط
وفي بعض الاخبار ان الحج عن المخالف ينفعه وان العدالة والسخاوة
تنفع الكافر وان ابيت عن تسمية ما يترتب على اعمال هؤلاء بالعوض
فلا مضايقة اذ الغرض ان الافعال الحسنة تفيد اثرا لولا المانع لكان
مقتضيا له درجة في الجنة ومعه يكون تخفيفا للعذاب في النار ثم ان
اطاعة الله تعالى من حيث هي اطاعة للمنعم حسنة واجبة عند العقل يحصل
بها التقرب الى المنعم مع قطع النظر عن الفعل او الترك اللذين يحصل
بها الاطاعة حتى انه لو فرضنا انه سبحانه امرنا بقبيح او نهانا عن حسن
لكان امتثال تكليفه من حيث هو اطاعة للمنعم واجبا ومقربا اليه
تعالى وكذا مخالفته معصية محرمة عند العقل ويحصل لاجلها البعد

عنه

عنه على النحو الذي قلنا في الاطاعة ويترتب على الاطاعة بمقتضى وعده
سبحانه الثواب وعلى المخالفة بمقتضى وعيده العقاب ولا ريب ان الاطاعة
والعصيان لا يتحققان قبل التكليف وتبليغ المكلف به الى المكلف فلا يكون ثواب
وعقاب قبل الشرع وبعد تمهيد هذا نشرع في شرح كلام المصنف فنقول انا
اذا ادركنا العلة التامة للحكم العقلي بوجوب شيء او حرمته مثلا يصح ان
نحكم عليه بان الشارع حكم عليه ايضا بمثل الحكم العقلي لما مر في المقدمة
الاولى ولما فرضنا عدم بلوغ التكليف الينا لا يترتب عليه الثواب والعقاب
وانه مترتب على نفس فعل الشيء او تركه قرب او بعد فلا يكون واجبا
او حراما شرعيا اللهم الا ان نقول ان الحكم العام من الائمة عليهم السلام بان
حكم كل شيء قد صدر عن النبي صلى الله عليه وآله وهو محفوظ عندنا
مع ادراك العقل العلة التامة للحكم كما مر في المقدمة الاولى يكفي في البلوغ
لانه يتألف قياس هكذا هذا الشيء مشتمل على العلة المقتضية للوجوب
مثلا وكل ما كان كذلك فقد حكم عليه الشارع بالوجوب فهذا الشيء واجب شرعي
اما الصغرى فللفرض واما حكم الشارع عليه فللاحاديث واما مطابقة
حكمه لحكم العقل فلقاعدة التحسين والتقبيح والظاهر ان من يقول بهذه
الطريقة ولا يقول بصدور كل الاحكام من النبي صلى الله عليه وآله
بل يقول ان بعض الاشياء بقي خاليا عن الحكم الخاص به وان كان مباحا
بمثل قوله عليه السلام كل شيء مطلق يستدل هكذا هذا الشيء واجب عقلا
مثلا وكل واجب عقلي واجب شرعا اذ ثواب الله تعالى وعقابه عين
مدحه وذمه وفيه منع ظاهر والحق ان الحكم الشرعي الذي يترتب عليه
الثواب او العقاب او ما شابه الانتقام مثل ما يترتب على المكروه وليس

الا طلب الشارع من المكلف فعلا او تركا بحيث تتحقق الطالبية والمطلوبية
في الخارج وبالجملة وجود الاضافة التي يعبر عنها بالخطاب معتبر في تحقق
حقيقة الحكم وليس مجرد العلم التصديقي من الشارع بان شيئا خاصا مما
يحسن فعله او تركه وكذا ارادته من المكلف ان يفعل او يترك ورضاه
من فعل ومقته لآخر حكما شرعيا من دون ان يصير المكلف مخاطبا
بالفعل بان يصل اليه قول النبي صلى الله عليه واله ان صل او صم و
كذا اخبار الشارع بان هذا الشيء واجب او حرام او طلبه قبل بلوغ الخطاب
ليس حكما فعلى هذا يكون كل الاوامر والنواهي قبل علم المكلف بها خطابات
بالقوة لا يترتب عليها آثارها من الثواب والعقاب فحينئذ نقول ان اريد
بقولك كل ما حكم عليه العقل بحكم مطابق للواقع فقد حكم الشارع عليه
بحكم مماثل له انه علم واذعن بان هذا الشيء بحيث لو نقل الى المكلف الامر
به او النهي عنه لكان مستحقا للثواب مع الامتثال والعقاب مع عدمه او اردت
ان الفعل او الترك مرضي عنده او ممقوت له او اخبر اهل بيته بالحكم
او قال لهم قولوا للناس افعلوا او لا تفعلوا ان رايتم المصلحة وهم ما اوصلوها
فجميع ذلك لا نمنعه ونسلمه ولكن لا يترتب عليه الثواب والعقاب وان
اردت انه طلبه فعلا او تركا بحيث حصل التكليف وصار مكلفا به
فهو خلاف المفروض لان المفروض عدم بلوغ الحكم الينا بل نريد ان نثبت
الحكم الشرعي بتوسط الحكم العقلي لا يقال من حصل له الجزم بان شيئا
خاصا من شانه ان يستحق على فعله الثواب وعلى تركه العقاب وانه مرضي
ومراد للشارع وانه امر به ولكن منع من وصول امره الينا مانع
فلا شك انه يجوز له ان يتعبد الله بفعل هذا الشيء وانه يثاب بفعله

وانه

وانه لو عاقبه الله على الترك لا يكون عقابه قبيحا فيجوز له الافتاء بان هذا
الشيء واجب كما يجوز لنفسه العمل به بقصد انه واجب فقد ثبت مطلوبنا
لانا نقول ان التعبد بفعل هذا الشيء محل نظر لان المعلوم هو انه يجب فعل
شيء او لا يجب اذا حصل الظن او القطع بوجوبه او حرمته او غيرهما من
جهة نقل قول المعصوم او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا
يجب مع حصولهما من اي طريق كان وقس عليه حال الفتوى الا ترى انا
لو رأينا المعصوم عليه السلام في المنام وقلنا بانه هو للاحاديث الدالة على هذا
فامرنا او نهانا عن شيء لم يصل الينا حكمه في اليقظة لكان جواز العمل و
الافتاء به محل نظر وتأمل فلا يبعد ان نقول بترتب العقاب لو فعل
او ترك بقصد التقرب او افتى باحدهما نعم يجوز بل يجب وجوبا عقليا
ان يترتب على الفعل اذا علم حسنه الشرعي من هذه الجهة القرب ويترتب
عليه اذا علم قبحه كذلك البعد لا يقال الثواب والعقاب ليسا الا هذا
القرب وذلك البعد لانا نقول على تقدير التسليم انه ليس كلما يترتب
عليه الثواب او العقاب واجبا او حراما شرعيا لان المعتبر في الحكم
الشرعي كما مر ان يترتب عليه احد الامرين من جهة الاطاعة والمخالفة
لولا المانع من الاحباط في جانب الثواب والشفاعة والعفو في جانب العقاب
هذا هو الكلام مع قطع النظر عما ورد في الشرع من حكم ما لم يصل الينا
حكمه وسنتكلم فيما ورد في الشرع عند ذكر المصنف للآية والحديث اللذين
يحتج بهما على هذا المطلب قوله ره الاول الى قوله الا الوجوب العقلي
اقول حاصل هذا الوجه هو انه سبحانه اخبر بنفي التعذيب حتى يبعث النبي
صلى الله عليه واله وليس المراد اثبات التعذيب بعد البعث وقبل التبليغ

الحكم الى المكلف بل اثباته بعد التبليغ والمسئلة قد فرضت في الصورة
التي حكم العقل بحكم ولم يصل من الشارع حكم فالتعذيب يكون منفيا فلا
يجوز الحكم على هذا الواجب العقلي او الحرام العقلي بانه واجب او حرام
شرعا بل يكون مباحا لان الاخبار من الله بنفي التعذيب اباحة منه سبحانه
للفعل والترك قيل ان الواجب هو ما يستحق تاركه والحرام ما يستحق
فاعله العقاب ومرجع الاستحقاق الى القوة والاستعداد ولا يجب
خروج كل ما بالقوة الى الفعل فبمقتضى هذه الاية لا يتحقق العقاب ولا
يخرج من القوة الى الفعل الا بعد بيان الرسول وجوب ما حكم عليه العقل
بالوجوب وحرمة ما حكم عليه بالحرمة ليتعاضد العقل بالنقل ويتم
الحجة وتبلغ الى الحد الكامل فعنده هذا يعاقب المكلف وان كان عقابه بمجرد
حكم العقل حسنا عدلا ايضا وما ذلك الا تفضل ولطف منه سبحانه فثبت
ان الواجب العقلي واجب شرعي وكذا الحرام العقلي ولا ينافيهما عدم
ترتب العقاب على ترك احدهما وفعل الاخر اقول المراد بان الواجب
الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع اخبار الله بنفي
العقاب لا يمكن هذا التجويز فظهر انه لا وجوب قبل بيان الرسول صلى الله
عليه واله واقول انك عرفت مما ذكرناه سابقا ان الواجب الشرعي هو
ما يوجب فعله الثواب من حيث هو طاعة وتركه العقاب من حيث هو مخالفة
وقد مر ان اخبار الله بنفي التعذيب اباحة للفعل والترك فلا يكون
ثمة طاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة نعم يمكن ان يقال ان
من حكم بالوجوب او الحرمة بالقياس المتقدم قد بلغه بيان الرسول
صلى الله عليه واله ولو اجمالا فيتصور في حقه الطاعة والعصيان

اللهم

اللهم الا ان نقول الظاهر نفي التعذيب حتى يبين الرسول صلى الله عليه واله بيانا
تفصيليا ولا يكفي مثل هذا القياس الذي احدى مقدماته بيان الرسول حكما بكل
الاحكام والتحقيق بالتأمل التام فتأمل هذا مع ان سؤال السائل ليس بنافع
لمن يتمسك بهذه الطريقة لان غرضه ان ينفي بمجرد حكم العقل بالوجوب بان
ما حكم عليه العقل بالوجوب يجب شرعا على المكلف ان يفعله ولو لم يفعله
لعوقب عليه بما يقتضيه الشرع في الدنيا كالقتل كما في ترك بعض الواجبات في
المرة الثالثة وبما يقتضيه عدالة الله سبحانه في الاخرة ومع تسليم انه سبحانه
لا يعاقب لا يترتب على هذه الطريقة هذه الفتوى فتدبر قوله ره ان الله
يحتج على العباد الخ يمكن ان يقال الاتيان والتعريف لا ينحصران فيما اذا كان بسبب
الرسل بل المعرفة الحاصلة من العقل اعطاء وتعريف من الله سبحانه وعلى
هذا يكون ما اتاهم مختصة بما يستقل فيه العقل او شاملة له ولما لم يعلم من
جهة الشرع ويؤيده الاول لفظة ثم فيكون ارسال الرسول مؤيدا له وكاشفا
عن الذي يخفى على العقل وعلى هذا وان دل الخبر على ترتب امر على ما يستقل
فيه العقل ولكنه لا يدل على ترتب ما هو لازم للوجوب والحرمة الشرعيين
فهذا هو النافع لمن يحكم بالشرعيين لتحقق العقل بالعقليين قوله ره
لم يتعلق باحد تكليف الخ نعم الامر كذلك والمراد بالتكليف الامر والنهي واما
بيان حسن الاشياء وقبحها فهو من لوازم خلق القوة العاقلة ويترتب عليها
ما يستحقه فاعلها ترتبا عقليا لازما ولكنه لا يثبت به الوجوب الشرعي
كما مر قوله ره وانه على الله بيانه الخ يظهر ما فيه من التأمل اذا اعطا عزيزة
العقل بيان المصلح والمفسد قوله ره ليعرف الناس الخ يمكن ان يقال
المراد ما يصلح ويفسد مما يحتاج الى التعريف واما ما يستقل فيه العقل

نعم فنه حاصلة به وتحصيل الحاصل محال نعم نبيا عليه‌لم مؤيد ومؤكد قوله
معذرون الخ لا نسلم شمول ما يدل على كونهم معذورين لما يحكم به عقولهم
بالبديهة او الاكتساب ثم هم معذورون فيما لا علم لهم به ولا تقصير منهم
في الجهل به وهذا هو المحتاج الى تكليف الثاني في الحشر للثواب او العقاب
قوله وايضا قد ورد الخ هذا الحديث اما خبر واما انشاء حكم لما لم يرد فيه نهي
وعلى الاول يكون مفاده والله يعلم ان كل شيء لم يرد من الشارع منع منه فلا يحكم
عليه بالمنع الشرعي وان كان عندنا العقل محظورا لان عقولنا تعجز عن ادراك
العلل المقتضية للاحكام الشرعية كما مر فيكون الغرض افادة ان الاصل
براءة الذمة ويبنى عليها حتى يصل النهي الى المكلف لا يقال ليس في الخبر
ان غاية الاطلاق الوصول بل الورود ولانا نقول قوله عليه‌لم حتى يرد
فيه نهي يعني يرد اليكم والا يكون الكلام خاليا عن الفائدة عندنا لما مر من
ان كل شيء فقد ورد من الله ورسوله صلى الله عليه واله فيه حكم
محفوظ عند اهل البيت عليهم‌لم ولكنهم عليهم‌لم لم يروا مصلحة في اظهاره
ودعوى انهم افادوا جميع الاحكام لاصحابهم ولكنها لم تصل الينا احتمال
بعيد بل نجزم بعدمه اذ المعلوم عادة ان الاحكام التي تعم بها البلوى لو كان
فيها نص منهم لوصل الينا والحاصل ان ههنا اصلين عدم صدور حكم
من الشارع لافعال المكلفين وعدم شغل ذمتهم بحكم والاصل الاول
لم يبق بحاله للاخبار الدالة على صدور كل الاحكام واما الثاني فدوامه
فرع لبلوغ الحكم الى المكلف اذ قبل البلوغ ليس الاحكام بالقوة لما مر ايضا
وعلى هذا الاحتمال دلالة الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته
شرعا لحكم العقل بحسنه او قبحه ظاهرة وعلى الثاني يكون معناه الحكم

عليه‌لم

عليه‌لم على اباحة كل ما لم يرد فيه نهي والمراد ايضا الوصول اذ لا مصداق
للشيء الذي لم يرد فيه الحكم لما مر وتخصيص الشيء في قوله عليه‌لم كل شيء
بما كان منه رجا تحت ما حكم عليه بالاباحة مع كونه خارجا عن الحكم في
الواقع حتى يصير معنى الكلام ان كل شيء لم يبلغكم النهي عن فرد خاص
منه فجميع افراده مباح لكم بمقتضى العموم الذي بلغكم حتى يبلغ المخصص اليكم
تاويل بعيد لا دليل عليه لا يقال انه على المعنى الذي قلت يكون رخصة
منه عليه‌لم في فعل القبيح لان في جملة الاحكام الواقعية التي لم تصل الينا
يمكن ان يكون واجبات ومحرمات ما تميل النفوس الى ترك الاولى وفعل الثانية
منها بمقتضى الشهوات بل نعقل الاحكام التي خرجت من الشارع
الينا لا نحيط بها الا تدريجا فاذا اطلع المكلف على هذه الرخصة يفعل
ما يشاء الى وقت وصول الحكم اليه فكم من قبيح يرتكبه في هذه المدة على
انه يلزم ان يرتكب القبيح مع الجزم بقبحه كما اذا ضم المقدمات والف
القياس الذي سبق ذكره اذا قلنا بانه من التفت الى مثل هذا القياس لم
يصل اليه النهي واما اذا قلنا بانه ممن بلغه النهي فلا كلام لانا نقول
هذا مشترك الورود لان الخاص الذي اجاز عليه‌لم لنا العمل به الى ان
يصل الينا المخصص ربما كان قبيحا والحل ان المخاطبين بهذا الكلام هم
الذين قد وصل اليهم احكام جميع ما يحكم بحسنه وقبحه عقولهم من المامورات
والمنهيات مع احكام كثيرة اخر مما لا يعلمون جهة حسنه وقبحه وانما بقي في
مكمن الخفاء العلم باحكام اشياء قليلة لا تصل الى معرفة جهة حسنها و
قبحها عقولهم ولا نسلم قبح الرخصة فيما لم يصل الينا من الشارع نهي
ومنع منه ولا حكم عقلنا ايضا بقبحه نعم لا يحسن الحث والتحريض على فعل

للنفس

ماهو كذلك لانه من قسم الشبهات فربما كانت محرمة فى الواقع وهى تحدث
قساوة بالخاصية هذا فان قيل ان كل ماهو من النوع المنهى عنه فقد ورد
النهى عنه ووصل الينا لانه اما حرام بين وضح امره وظهر النهى عنه او
شبهة وقد نهى عنها بقوله صلى الله عليه واله ومن ارتكب الشبهات هلك من
حيث لا يعلم فيكون معنى الحديث على هذا ان كل مالم يصل اليكم النهى عنه لا من
حيث الخصوصية ولا من حيث اندراجه تحت الشبهة فهو مطلق يعنى انه
من الحلال البين لان الامور اذا انحصرت فى ثلثة وفرضنا ان اثنين منها
ورد النهى عنها فلا يكون مالم يرد النهى عنه الا من القسم الثالث فرجع
معنى الحديث الى الاحتمال الذى حكمت ببعده والحاصل ان مالم يرد حكمه من الشارع
اصلا لا من حيث الخصوص ولا من حيث اندراجه تحت ما شبهة ورد
النهى عنها فلا يكون قوله عليه السلام كل شىء مطلق شاملا له حتى يثبت
بهذا القول كونه مباحا كما هو المقصود بل غرضه عليه السلام افادة اباحة ما
ورد الحكم فيه من حيث اندراجه تحت عام محكوم باباحته المطلقة اعنى
عدم المنع منه سواء كان واجبا او مستحبا او مباحا حتى يظهر ما يخرجه
عن هذا العام قلت هذا الكلام مبنى على ان يكون معنى قوله صلى الله عليه
واله هلك من حيث لا يعلم انشاء الطلب للكف عن فعل الشبهة تحريميا
فنقول الذى يرتكب الشبهة اما ان يرتكبها بعد بلوغ هذا الحديث اليه
او قبله والاول لا يكون هالكا من حيث لا يعلم لانه علم النهى ثم ارتكب
المنهى عنه ولم يبق له شبهة لان هذا النهى جعل الشبهة من الحرام البين
ووصل الذى نهى عنه صريحا وبلغ النهى الى المكلف وتخصيص الحرام البين
بالنهى عن شخصه لا عن الامر الكلى الذى اندرج فيه هذا الشخص تخصيص

بلغ

من غير

من غير دليل على انه المعترض قد سلم فى جانب الحلال البين ان ما امر به
من حيث اندراجه تحت العام حلال بين فالتخصيص ههنا والتعميم هناك
تحكم والثانى لا يكون مكلفا اذ لا تكليف قبل البلوغ فيكون معنى قوله
صلى الله عليه واله ان من ارتكب الشبهة تحصل له بالمزاولة ملكة
رذيلة تبعثه على انه لا يبالى بفعل المنهيات الصريحة لان لفعل المحرمات الواقعية
تاثيرا فى النفس وان لم تشعر بها كما اشرنا اليه وهذا مثل بعض الاغذية
البدنية فانه يؤدى الى بعض الامراض وان لم يشعر به الاكل فيكون
النهى المستفاد من الكلام نهيا تنزيهيا وانما قال صلى الله عليه واله هلك ولم
يقل ربما يؤدى الى الهلاك مبالغة واشارة الى كثرة وجود النوع المحرم فى
قسم الشبهة حتى انه لا يكاد ينفك من يرتكبها عن ارتكابه وهو مستلزم للهلاك
فكل من الحديثين محمول على ظاهره وسيجيء تتمة لهذا الكلام ان شاء الله عند ذكر
المصرحة لهذا الحديث واما دلالة الخبر على مدعى المصرح على هذا الاحتمال فهو على
ان هذا الحديث لم يبق شىء لم ينص عليه بحكم حتى يظهر للقول بحجية ما يستقل
فيه العقل فائدة قوله ره وايضا العقل يحكم الخ هذا انما يتم فيما يمكن فيه اختلاف
العقول لا فيما اتفقت فيه كالصدق النافع مثلا فعله فغاية هذا الاختلاف
نادر كالكلام طريف نادر فقلحسن واجادره قوله ره الرابع ما رواه الكلينى ره
الظاهر ان غرضه عليه السلام ان شرط الثواب على الاعمال وان كانت مطابقة للواقع
وان جنة الايمان هو معرفة ولى الله وموالاته واخذ احكام الاعمال منه فمن
عمل عملا مطابقا للواقع من غير اخذه من الامام يكون كمن دخل البيت من غير بابه
فليس له على صاحب البيت حق الاكرام والضيافة ولا يدل الحديث الشريف
على انه لا يجوز لاحد ان يحكم على عمل بحكم شرعى من غير نص حتى يتم بعض

غرض المصادرة وهو عدم صحة استنباط الحكم الشرعي من الحكم العقلي الذي على تقدير الصحة
يصح ان يقال ان هذا الحكم الواقعي الشرعي لو عمل به عامل لما كان مستحقا للثواب الا
ان يعلمه ويعمل به من جهة ولي الله وبدلالته نعم لا يكون على هذا فائدة في هذا
الاستنباط لان مقصود المجتهد ان يستنبط حكما ليفعله المكلف او يتركه طلبا
للثواب وقد ظهر ان ما لا نص فيه ليس كذلك ولعل هذا القدر كاف للمصادرة قوله
ره انما يدل على ان الاحكام العلمية تتوقف على الشرع فقد ظهر مما ذكرنا انه ليس في
الحديث دلالة على التوقف فضلا عن الحصر في الاحكام العملية وخروج العقائد
قوله ره شاملة لاهل الفترة هذه النصوص وان كانت شاملة لهم ولكن هناك
نصوص دالة على انهم معذورون فينبغي ان نطبقها وانها هل تدل على انهم معذورون
في العقايد والاعمال جميعا او تختص بالاخير والظاهر على اصولنا انهم معذورون
فيما لا سبيل لهم الى معرفته او الى تحصيل وجوب معرفته واما ما دلهم
عليه عقلهم بالبديهة كوجود الصانع بل وحدته فلا عذر لهم فيه قوله ره
لم يثبت تعذيب الوثني الخ اقول لا ضير فيه اذ الكلف ثانيا في القيمة فان آمن
بالله ونجح من النار او دخل الجنة او كفر فادخل النار قوله وليس الحرام
الشرعي الا ذلك اقول قد تقدم ما يكفي لفهم هذا السؤال والجواب ثم
اقول على ما قاله هذا السائل لا يجوز استنباط الحكم الشرعي الا من الحكم
العقلي الذي اتفق عليه جميع العقلاء والظاهر ان ما هو كذلك يكون اقل ما يحكم
بوجوبه او حرمته او غيرهما كل نبي في اول بعثته فلا يكون مما نحن
فيه لانا نريد اثبات الحكم الشرعي فيما لم يرد فيه نص وفي مثل ما فرضه
السائل ورد نصوص كثيرة مشهورة قوله ره قلنا الحرام الشرعي الخ
اقول السائل استدل على استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي بقياس

مركب

مركب تقريره ان كل ما يذمه العقلاء فاعله فهو ممقوت لله سبحانه وكل
ممقوت له سبحانه يستحق فاعله العقاب وكل ما يستحق فاعله العقاب فهو
حرام شرعي والمصادرة منع كبرى القياس الاخير وقال لا نسلم ان ما يستحق
فاعله العقاب يكون حراما شرعيا بل يشترط تجويز المكلف خروج
العقاب من القوة الى الفعل ولا يخرج مع اخبار الله بعدم العقاب ثم انه
ره منع بداهة استلزام الممقوتية لاستحقاق العقاب وظاهره انه سلم
نفس الاستلزام ويظهر مما ياتي انه متامل فيه والاولى ان يمنع الاستلزام
وهو مفاد كبرى القياس الاول وبعد التسليم تمنع بداهته وبعد التسليم
يمنع كبرى القياس الاخير والظاهر انه ان اريد بالعقاب ما يستحقه
المكلف باعتبار العصيان والمخالفة فمنع الاستلزام حسن ولا معنى لدعواه
فضلا عن البداهة وان اريد به ما يستحقه فاعل القبيح العالم بقبحه
وبكونه ممقوتا مكروها لله سبحانه فلا معنى للمنع ودعوى البداهة حسنة
قريبة قوله قلت وجه التردد الخ توضيحه ان الاية الشريفة دلت
على اباحة ما لم يصل حكمه الى المكلف وان حكم عقله بقبحه مثلا وكثير
من الاحكام لم يصل الى كثير من المكلفين واذا علموا مضمون هذه الاية
افرطوا فيما تشتهيه انفسهم من المحرمات الواقعية حتى يصل اليهم
حرمته فربما لم يصل اليهم قط وليس المراد بالاغراء الا هذا واما
اذا لم يبح الله سبحانه لهم فربما ظنوا المؤاخذة في ترك ما يحكمون بحسنه
وفي فعل ما يحكمون بقبحه فيرتدعون عن ترك الواجب وفعل الحرام
وهذا لطف وتقريب كما ان الاول نقض للغرض وتبعيد فيجب
ان تحمل الاية الشريفة على ما لم يحكم بحسنه وقبحه العقل اقول الحق

ان ما يحكم بحسنه وقبحه جميع العقول قد ورد فيه نصوص كثيرة من الله
ورسوله والعلم بمضمون هذه الاية الشريفة مسبوق بالعلم بها فمن بلغه
هذه الاية فقد بلغ اليه الرسول فيعذب بارتكاب المحرمات فلا اغراء بالنسبة
اليه ومن لا علم له به لا يتصور في حقه الاغراء من جهة هذه الاية بل
اقول لو كان هذا اغراء لكان جميع ما يدل على سعة رحمة الله تعالى وتجاوزه عن
العاصي في الاخرة اولى بان يكون اغراء وكذلك قوله صلى الله عليه واله
ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر والخ والله يعلم ان الغرض من الاية
الشريفة بيان لطفه ورحمته وعز شانه بانه لا يعذب بانه لا يعذب
احدا قبل البعثة وان استحق من جهة عقله ان يعذب وليس الغرض
الرخصة واباحة الفعل او الترك اصلا فتدبر قوله ره فيبقى الكلام
في صحة الملازمة قد عرفت عدم صحة دعواها الا ان يقال بان الحكم
الاجمالي الذي اشرنا اليه مرارا مع ضم المقدمات العقلية والاستنتاج كاف
في التبليغ قوله ره قال السيد ره يدل كلامه ره على ان القبيح من حيث
هو ليس محظورا بل بشرط ان يعلم الشارع المكلف بقبحه او كان مما
يحكم على قبحه بالعقل اقول ان اراد بالمحظور ما يذم فاعله فلا كلام معه
لان ما يحكم بقبحه العقل يذم فاعله وان اراد ما يترتب عليه العقاب
فيعرف حاله مما سبق لانا لا نسلم ترتب العقاب على القبيح بمجرد
حكم العقل بقبحه ولعله ره اراد الاعم وجعل الترديد شاهد عليه
سيجيء تتمة لهذا الكلام في اخر المبحث ان شاء الله قوله ره ذاتيا الظاهر
ان غرض القائل ليس ان ما به تصير الاشيا حسنة وقبيحة
امور لازمة للاشيا لا تختلف ولا تتخلف بل غرضه انه ليس حسن

الشئ وقبحه بمجرد امر الشارع ونهيه بل الاشيا في نفسها على صفات
للحسن والقبح سواء كانت من الذاتيات او من لوازم الماهية او من الامور
الاعتبارية الواقعية او غيرها قوله ره لعقوته من حيث الفطرة
لعله اشارة الى ان حكم العقل بالحسن والقبح فطري قوله من الوهن و
التناقض لعله اشارة الى ان القائلين بالحسن والقبح يقولون بوجوب
بعث الرسول صلى الله عليه واله لكونه لطفا فيما يستقل فيه والتكليف
بدون اللطف قبيح عندهم فلو جاز الثواب والعقاب فيما يستقل فيه
العقل من غير توقف على الشرع لزم اما عدم كون بعث الرسول لطفا
بالنسبة اليها او حسن التكليف بدون اللطف والمفروض خلافهما قوله
ره بدليل وما كان الخ يمكن ان يقال في هذه الاية الشريفة ما قلنا في الاية
الشريفة السابقة من ان من تفطن بالقياس السابق ليس غافلا
والجواب الجواب قوله واعلم ان المحقق الخ لم يظهر لي فائدة لهذا النقل اذ
مرجعه التعريف الذي سبق في اول المبحث قوله ره والذي يلزم
الخ انما يلزم هذا لان الشئ عام شامل للفعل والترك فيكون معنى
الحديث ان كل فعل لم يرد اليكم النهي عنه فلا مانع منه شرعا فلا يكون
حراما وكل ترك لم يرد اليكم النهي عنه ولو في ضمن ايجاب الفعل فهو
ايضا كذلك وان كانا قبيحين في الواقع قوله ره الاتري قد مر في المقدمة
الاولى التي مهدناها ما يعلم منه ما في هذه الدعوى وننقل هنا ايضا
وتتميما ان اراد ان القبيح الذي حكم بقبحه العقل وادرك علته فلا
فتحكم الشارع بعدم حرمته فهنا قول بالتخلف او ترك لقاعدة التحسين
والتقبيح كما هو راي الاشعري وان اراد ان بعض ما يحكم بقبحه العقل

العقل والاعلام مالا يستقل فيه

لا يحكم بحرمته الشارع لان الجهة التي حكم لاجلها العقل بالقبح ربما
لم تكن علة تامة للقبح فهذا مسلم ولا نزاع فيه وكذا ان اراد بالقبيح
العقلي ما يشمل المكروه الشرعي لان القبيح الذي يلا منافيه ونقول
انه حرام في الشرع ايضا هو الذي لو ادرك العقل جميع ما فيه من الجهات
المحسنة والمقبحة لذم فاعله ولم يرخص في فعله اصلا والمكروه الشرعي
لا نسلم انه كذلك اذ فيه جهة يجوز لاجله فعله وان كان خلاف الاولى والاليق
ولما ادرك بعض العقول جهة قبحه ولم يحط بجهة حسنه حكم بعدم جواز
فعله مثل حكمه على الحرام وتوضيح هذا الكلام هو انا كثيرا ما نرى العقلاء
يمدحون فاعل بعض المستحبات ويذمون تاركه ويمدحون تارك
بعض المكروهات ويذمون فاعله مثلا اذا احسن الغني الذي ليس في ذمته
حق واجب الى فقير يعرفه بالصلاح والديانة وبينهما مصادقة
قديمة مع كون الفقير متمكنا من قوت السنة ولكن في عسر وضيق
يمدحونه اشد المدح واكثره ومع تركه الاحسان يذمونه كذلك و
بل حون هذا الفقير لو لم يظهر حاله لاحد ويذمونه لو اظهره لكل احد
بلا تقية فاذا قلنا الواجب العقلي ما يمدح فاعله ويذم تاركه صدق
هذا التعريف على بعض المستحب الشرعي ايضا واذا قلنا الحرام العقلي
ما يذم فاعله ويمدح تاركه صدق على بعض المكروه الشرعي ايضا
فيصح ان يقال ان ليس كل واجب عقلي واجبا شرعيا لصدق الاول
على المستحب دون الثاني وكذا القول في جانب الحرام العقلي لصدقه
على المكروه فدعوى الملازمة تكون غير صحيحة والظاهر ان ذم العقلاء
تارك المستحب ليس الا لعدم احاطة عقولهم بالجهة المجوزة للترك

ولو

ولو كانوا عالمين بها لما ذموه ولو ذموه لكان ذمهم اقل من المذمة التي يذمون
بها تارك الواجب وكذا نقول في الحرام والمكروه فعلى هذا نحن نفسر
الواجب العقلي بما فيه جهة مقتضية لان يمدح فاعله ويذم تاركه وليس
فيه ما يوجب الرخصة في تركه والمستحب العقلي بما فيه جهة مقتضية
لان يمدح فاعله وفيه جهة مقتضية لتركه لولاها لذم تاركه والحرام
العقلي بما فيه جهة مقتضية لان يذم فاعله ويمدح تاركه وليس فيه
ما يوجب الرخصة في فعله والمكروه بما فيه جهة مقتضية لان يمدح
تاركه وفيه ما يوجب الرخصة في فعله والمباح بما ليس فيه في نفسه جهة
اصلا بل جميع ما هو من علل فعله او تركه خارج عن ذاته فلفاعله الخيرة
في الفعل والترك بالنظر اليه ولو احاط عقل بالقدر المناسب من المدح
والذم لفعل الواجب والحرام ولفعل المستحب والمكروه لجاز له ان يعين
هذا القدر ويعرف كلا منها بما يخصه فيقول الواجب ما يمدح فاعله مدح
كذا وكذا ويذم تاركه ذم كذا وكذا وهكذا الى آخر الخمسة فعلى هذا لا يصح قوله
ان كثيرا من القبائح العقلية ليس بحرام في الشريعة يعني بها المحرمات
ونقيضه ليس بواجب ولعل نظر المصنف اشارة الى ما قلنا قوله قال
السيد رضي الله عنه لان الله تعالى لا بد ان يعلمنا الخ حاصل كلامه قدس سره ان
كل قبيح يقتضي ان يعاقب عليه وكلما كان الشيء مقتضيا للعقاب يجب على الله ان
يعلمنا به ولكن الله لم يعلمنا العقاب على ما نحن فيه لفرضه كذلك فليس
مقتضيا للعقاب فلا يكون قبيحا فيكون مباحا وهو المط فالسيد يدعي
ان كل قبيح عقلي قد نهي عنه في الشرع واعلمنا الله بالعقاب عليه وما ليس
كذلك ليس بقبيح في الواقع فيكون معنى الحديث ان كل شيء لم يرد اليكم النهي

فيه فهو مباح في الواقع ويرد عليه منع الصغرى بل الذي يقتضيه القبح من حيث
هو قبيح هو البعد الذي اشرنا اليه وربما اسقطه الشفاعة والعفو كما
يسقط بهما العقاب الذي يستحقه المكلف بمخالفة التكليف الشرعي
بقي هنا نكتة هي ان هذا النقل من السيد رحمه الله يدل على انه اراد من التي دليل
في قوله ان المحظور هو الذي قد اعلم المكلف او دل له على ذلك من حاله
منع الخلو وان اعلام المكلف لازم ولا يكفي دلالة العقل على القبح اذ لو كان
كافيا لما كان الاعلام واجبا من الله تعالى ان يقول ان دلالة العقل ايضا
اعلام منه تعالى فتدبر هذا الذي ذكره المصنف حال ما يستقل بحكمه العقل و
اما ما لا يستقل بحكمه العقل فقال الشيخ الفاضل الجواد في شرح الزبدة
المسألة الثانية من المسألتين حكم الاشياء الغير الضرورية وتفصيل
المقام انا نقول الاشياء اما نقول اما ضرورية لا يمكن البقاء والتعيش
بدونها كالتنفس في الهواء ولا خلاف في كونها غير ممنوع منها قبل
ورود الشرع عند من لم يجوز التكليف بما لا يطاق واما غير ضرورية
يمكن البقاء والتعيش بدونها وهي عند المعتزلة قسمان ما يدرك بالعقل
حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة لانه ان اشتمل احد
طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام او تركه فواجب والا فان اشتمل
على مصلحة فاما فعله فمندوب او تركه فمكروه وان لم يشتمل على
مصلحة ايضا فمباح وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها لكنها مما
ينتفع بها كشم الورد واكل الفاكهة مثلا فهذه قبل ورود الشرع
مما اختلف في حكمها فاكثر اصحابنا كالمصنف والسيد المرتضى والعلامة
وغيرهم والمعتزلة البصرية على انها على الاباحة وذهب بعض

[illegible]

علمائنا والمعتزلة البغدادية الى انها على الحظر وذهب الشيخ المفيد
من اصحابنا وابو بكر الصيرفي من ائمتهم الى الوقف بمعنى انا نجزم ان
هناك حكما ولم نعلم ما هو اباحة او تحريم ولا خلاف بين هذه الفرقة
وبين من قطع على الحظر في وجوب الكف عن الاقدام الا انهم اختلفوا
في التعليل فمن قال بالحظر كف لانه اعتقد انه مقدم على محرم مقطوع
به ومن قال بالوقف انما كف لانه لا يامن من كونه قادما على محظور
قبيح وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها قبل ورود الشرع لنا على الاول
انها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة والاذن في التصرف
معلوم عقلا فكانت حسنة اما انها منافع فظاهر واما انها خالية عن المفسدة
فلانه المفروض واما ان الاذن في التصرف معلوم عقلا فلانها لا تضر
في الانتفاع بها على المالك واما انه كالاستظلال تحت جدار الغير والنظر في مرآته اذا خلا عن امارات المفسدة
وكان غير مضر بالمالك فهو حسن فلانا نعلم حسن الا
لان العلم بالحسن دائر مع العلم بهذه الاوصاف
وهي موجودة فيما نحن فيه فوجب الجزم بحسنها وانها مباحة وهذا
معنى قوله منافع بلا مفسدة فان قيل عدم حصول العلم بمفاسدها
لا يوجب خلوها عنها لاحتمال اشتمالها على مفاسد غير معلومة ولم
لا يجوز ان يكون احتمال المفاسد كافيا في كون الشيء قبيحا فلا يتم
ما ذكرتم قلنا لو قبح الاقدام لاحتمال المفسدة لقبح الترك لاحتمال
المفسدة فيه ايضا وفيه وجوب الانفكاك عن كل واحد منهما المستلزم
لتكليف ما لا يطاق وايضا العبرة في كون الشيء قبيحا اشتماله على نفس
مفسدة الحاصلة واما احتمال المفسدة الخالية عن الامارة فلا يعتد بها

الا ترى انهم يلومون من امتنع عن الجلوس تحت حائط محكم البناء
لا ميل فيه باحتمال سقوطه ويحكمون بان تجويز المضرة في الفعل من غير
امارة على ذلك ملحق بظن اصحاب السوداء والجنون ونحو ذلك وهذا يدل
على ان الشيء اذا كان خاليا عن الامارات المفسدة لا قبح فيه عقلا واعترض
القائلون بالحرمة بان ذلك تصرف في ملك الغير بغير اذنه وهو قبيح
عقلا والجواب انا لا نسلم كونه تصرفا بغير اذن المالك فان الاذن
في مثله معلوم بالعقل كالاستظلال بحائط الغير فانا نعلم قطعا اذنه
في ذلك سلمنا لكنا لا نسلم ان التصرف في ملك الغير مطلقا حرام انما
هو فيما يتضرر به المالك وهو هنا منزه عن التضرر فلا يحرم تصرفه
قال لكن يبقى شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض
انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل
لا يدرك الحسن والقبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن
بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايضا عن ذلك بان المراد ان العقل لا
يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء وبمجرده عن ملاحظة شيء اخر ولا
ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل فتامل اقول الغرض
من عقد هذه المسئلة هو ان يحصل للفقيه قاعدة كلية ليضم اليها
صغرى سهلة الحصول ويستنتج منها هكذا هذا الشيء فيه منفعة
خالية عن المفسدة مع اذن التصرف فيه وكل ما هو كذلك فهو حسن فهذا
حسن فقد ادرك العقل الحسن من حيث الخصوصية والظاهر من كلام
بعضهم ان ما يدرك العقل حسنه وقبحه سواء كان بالضرورة او
النظر داخل فيما يستقل به فتعوله ويمكن ايضا ان يحمل على نظر ولعل لما

قلناه

قلناه امر بالتامل ويمكن ان يقال ان مقصوده ره هو ان النزاع فيما لا
يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مختص به وان ادرك حسنه من دليل
عام يجري في الكل فمثال الاول هو ان نقول هذا الشيء فيه النفع بلا ضرر
وكلما فيه هذا النفع فهو حسن ومثال الثاني تقدم والفرق بين القياسين
عموما وخصوصا ظاهر ولكن عبارته قاصرة ثم اقول لا شك في قوة دليل
القائل بالاباحة ولا في حسن الكف عقلا لاحتمال المفسدة ولا في وجوبه
عند ظنها واما فائدة هذا الخلاف للفقيه في الفروع فهي ان من حكم بالاباحة
قبل الشرع يحكم بالاباحة الشرعية بعده لانه يقول الاباحة امر
ثابت والشارع لم يحكم بخلافها لانه المفروض فلا بد ان تكون ثابتة
لان الغرض من بعثه هو وضع القوانين والاحكام بمعنى الاعلام
بما لا يدركه العقل وتقرير ما يدركه فلو لم تكن الاباحة موافقة
لقانونه لكان عليه الاعلام واذ ليس فليس وبمثل هذا يستدل
من يقول بالحظر واما القائل بالتوقف فيقول لعل عدم اعلامه
انما يكون لاباحته الدال عليها العقل كما يقول الاولون او لحرمته
لذلك كما يقول الاخرون فانا اعلم ان لهذه الامور حكما ولكن لا
اعلمه بخصوصه فلا اعمل حذرا من الوقوع في المحذور المحتمل قيل
ان هذا الاصل لا يتم على اصولنا لان بعث الرسل سابق على خلق
الرعية اقول على تقدير ان يجعل النزاع بعد البعث فيما لم يجعل الشارع
له حكما ولم يدرك العقل حسنه وقبحه كما تقدم لا يتم ايضا عندنا
لما مر من جعله الاحكام لجميع الافعال قال التهذيب ره في التهذيب ان بعضهم
نقل الاقوال بعد البعث وورود الشرع اقول وفي هذه المرتبة

ينبغي التنازع بين علمائنا الاخباريين والمجتهدين قدس سرهم وتحرير محل النزاع على تقدير وقوعه على النحو الذي تجري فيه الاقوال الثلثة هو ان ما لم يصل الينا الحكم الخاص به من الشارع يمكن فيه القول بالاباحة بمعنى عدم شغل الذمة نظرا الى ان الحكم بالاشتغال مع عدم العلم بالدليل تكليف بما لا يطاق والى بعض الايات والروايات الدالة على اباحة كل ما لم يرد فيه نص والقول بالحظر نظرا الى ما قاله اصحاب الحظر من قبح التصرف في ملك الغير بدون اذنه والى الاحاديث الدالة على وجوب اجتناب الشبهة والتوقف عن الحكم والاحاديث الدالة على وجوب التوقف والاحتياط القول بوجوب الاجتناب ايضا وانما لم اجزم بالتنازع على النحو الذي حررته لاني لم اظفر على مصرح بالحظر والتحريم في هذه المرتبة والذين صرحوا به انما فرضوا النزاع قبل ورود الشرع واما بعد وروده وبعد القول بانه تعالى في كل واقعة حكما معينا مضبوطا عند اهل الذكر عليهم السلم فهم بين قائل بالاباحة وقائل بالتوقف ولا ثالث لها وسيجيء انشاء الله عن المصنف نقل الاحاديث ونتكلم هناك فيها بحول الله وقوته قوله ره القسم الثاني استصحاب حال العقل الخ اعلم ان الاستصحاب هو اثبات ما علم تحققه في الزمان الاول في الزمان الثاني لظن بقائه فيه ثم هذا الشيء قد يعلم تحققه بالعقل او الحس وبالجملة من غير الدليل الشرعي وقد يعلم من الدليل الشرعي وهو قد يكون وجودا اجماعا وقد يكون غيره والشيء المعلوم التحقق قد يكون وجودا وقد يكون عدما وكل منهما اما وجود الحكم الشرعي او عدمه واما وجود متعلقه او عدمه واما غيرهما ثم ان الفقهاء حين البحث عن الاستصحاب تارة يجعلون

موضوع المسئلة استصحاب الحال من غير تفصيل ويقولون هل هو حجة ام لا وينقلون فيه الخلاف من العامة والخاصة كما فعله في المعالم والذريعة ومرة يجعلون البحث عن استصحاب الحال فيجعلون ما سوى الاول من الثاني وينقلون الخلاف من بعض في الاول والوفاق منه في الثاني كما فعله العلامة ره في النهاية وبعضهم يفصل زيادة على ما ذكر منهم المحقق ره حيث ذكر في المعتبر الاستصحاب وقسمه ثلثة اقسام الاول استصحاب النفي في الحكم الشرعي وسماه باستصحاب حال العقل وقال وهو التمسك بالبراءة الاصلية كما تقول ليس الوتر واجبا لان الاصل براءة الذمة وجعل منه استصحاب الاقل عند الاختلاف في الاقل والاكثر كما يقول بعض الاصحاب في عين الدابة نصف قيمتها ويقول الاخر ثبت الربع اجماعا فينتفي الزايد نظرا الى البراءة الاصلية والثاني عدم الدليل على كذا فيجب انتفاؤه قال ومن هذا القسم القول بالاباحة لعدم دليل الوجوب والحظر الثالث استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء في اثناء الصلوة ومنهم الشهيد الثاني في تمهيد القواعد قال ره قاعدة استصحاب الحال حجة عند اكثر المحققين وقد يعبر عنه بان الاصل في كل حادث تقديره في اقرب زمان وبان الاصل بقاء ما كان على ما كان وهو اربعة اقسام احدها استصحاب النفي في الحكم الشرعي حتى يرد دليل وهو المعبر عنه بالبراءة الاصلية وثانيها استصحاب حكم العموم الى ورود مخصص وحكم النص الى ورود ناسخ وثالثها استصحاب حكم ثبت شرعا كالملك عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف مال او التزام الى ان يثبت رافعه ورابعها استصحاب حكم الاجماع في موضع النزاع وذكر من امثلة هذا القسم

عن استصحاب حال الاجماع في موضع الخلاف منفردا عن البحث

المتيمم اذا وجد الماء في اثناء الصلوة فلا ينتقض تيممه للاجماع على صحة
صلوته قبل وجوده فيستصحب حتى يثبت دليل يخرجه عن التمسك
به وما ذكره من الاقسام ماخوذ من القواعد للشهيد الاول كما يذكره المص
ره ويشير اليه والمصنف ره كما ترى عبر عن قسمين من الادلة السبعة التي
يذكرها في هذا المقصد بالاستصحاب الاول هذا القسم والثاني القسم
السادس وانت بعد التامل ينكشف عليك ان الاولى ان يجعل استصحاب
الحال اصلا ويبحث عن حجيته وعدمها ثم ينقسم باعتبار قسمة الحال
المستصحبة والدليل الدال على وجودها في الزمان الاول الى اقسام فان
كانت عدم شغل الذمة كان استصحاب البراءة الاصلية ولما كان الدليل
على تحقق هذا العدم في الزمان الاول هو العقل جاز التعبير عنه باستصحاب
حال العقل فمعنى قول المحقق ره وهو التمسك بالبراءة هو التمسك
باستصحاب البراءة واما التمسك بها نفسها فسيجيء مع ما فيه واما قياس
هذا الاستصحاب على الاطلاق فهو على النحو الذي قدمه المصنف ره واما في
خصوص مادة الاقل والاكثر فهو ان البراءة الاصلية تدل على عدم وجوب
شيء مثلا فترك العمل بها في الاول للاجماع فيبقى الثاني على ما كان وان كانت
عدم الحكم الشرعي كان قسما آخر وسياتي ان يق هذا الحكم مثل الوجوب
والحظر مثلا كان معدوما وما ان لا فيستصحب والتمسك بهذين القسمين
لا يجوز الا بعد البحث والاجتهاد في طلب الادلة قال العلامة ره في
النهاية ولا يجوز للمجتهد التمسك بالاستصحاب بحكم الاصل الا مع
البحث والاجتهاد في طلب الادلة المتنبه فاذا لم يجد حل له الحكم
بالاستصحاب وقبل البحث لا يجوز انتهى كلامه زيد اكرامه واما عدم

وجدان الدليل على الحكم فهو دليل مستقل على نفي الحكم في الواقع وسياتي
سيجيء انشاء الله تعالى وانت بعد الاحاطة بما قلناه ظهر لك ان في عبارة المصنف
مسامحة وان كانت الحالة المستصحبة غير هذه سواء كانت وجود شيء
او عدمه فلك تسمية كل قسم باسم وان كان الدليل الدال على وجود الامر الثابت
في الزمان الاول الاجماع فهو الذي سموه باستصحاب حال الاجماع وانما افرده
العلامة ره لان الغزالي مع قوله بحجية الاستصحاب لا يقول بحجية
هذا القسم وسننقل كلامه انشاء الله تعالى وان كان غيره فهو الذي عبر
عنه الشهيد ره باستصحاب ما ثبت شرعا قوله ره وهذا انما انما
يصح اذا لم يتجدد الخ قد عرفت ان التمسك بهذا القسم لا يجوز
الا بعد البحث والفحص وعدم وجدان ما يوجب شغل الذمة وعلى هذا
ينتظم دليل تام على عدم شغل الذمة وبراءتها في الان من غير احتياج
الى توسيط الاستصحاب كما نشير اليه انشاء الله تعالى عند الكلام في القسم
الثالث فيكون التوسيط لغوا مستدركا قوله ره القسم الثالث اصالة
النفي الخ اقول صريح كلام المصنف ره وكلام المحقق ره ان اصالة النفي هي
البراءة الاصلية دليل على شيء مع ان ما ذكر في بيانه وهو المناسب لطريقة
العامة يدل على نفي الحكم الشرعي الواقعي في نفسه لا على اثبات شيء با
لبراءة واما الخاصة فالمناسب لطريقتهم اثبات خلو الذمة وعدم التكليف
ولهم ان يستدلوا في هذا المقام على ثبوتها بدليل يناسب قواعدهم فهو ايضا
ليس استدلالا بالبراءة اللهم الا ان يجعلوا الامر المستدل عليه عدم الباس
في الفعل والترك وهو الاباحة العقلية فيصير حاصل الكلام الاستدلال
على الاباحة بهذا المعنى بضميمة فرض كون الفعل او الترك خاليا عن المضرة
على استمرار خلو الذمة ثم الاستدلال

على ان هذا الاستدلال فيه ~~استدلال~~ فيه استدراك ايضا وتوضيح هذا
الاجمال يتم ببيان الدليلين للطائفتين على مطلبيهما اما دليل الخاصة فهو
ان وجوب الشئ علينا وعدمه من حيث استنادهما الى ايجاب الشارع ونفيه
بقوله اوجبت عليكم او ما اوجبت مثلا امران حادثان محتاجان الى دلالة
شرعية وكذا الحرمة وباقي الاحكام واما عدمهما من حيث استناده الى عدم
حكم من الشارع فهو امر ازلي مستند الى علته الازلية وهي عدم ايضا وتحققه
في متن الواقع واستمراره يقيني الى ان يعلم الحكم الشرعي اذا عرفت هذا
فنقول نحن بعد الرسول صلى الله عليه واله وغيبة الحجة اذا تفحصنا
الادلة ولم نجد دليلا شرعيا على وجوب شئ ولا على عدمه علينا من
حيث استنادها الى الحكم الشرعي نقطع بعدم الوجوب وبرائة ذمتنا
لان الاستحالة التكليف بما لا سبيل الى العلم به فينتظم قياس هكذا الحكم
لم اجد عليه دليلا شرعيا نفيا واثباتا وكل ما هو كذلك فذمتي غير
مشغولة به الان اما الصغرى فقطعية وجدانية بعد الفحص وعدم العثور
واما الكبرى فللاستحالة المذكورة ثم نقول كل ما ليست الذمة مشغولة
به شرعا نفيا واثباتا فان كان منفعة خالية عن المضرة فهو مباح عقلا لما
تقدم في القسم الاول من الادلة العقلية وانت تعلم انه يمكن ان نقول
اولا ان كل ما لا نص فيه فان كان فيه منفعة خالصة فهو مباح من غير
تجشم تو سط الدليل المذكور واعلم ان الاخباريين قد شنعوا عليهم بمنع
صغرى القياس الاول ان اراد بالدليل ما هو اعم من العام والخاص
لما عرفت من ورود النصوص في حكم ما لا نص فيه وعلى تقدير ارادة
الدليل الخاص بمنع الكبرى واما دليل العامة فسيجئ بعيد هذا

قوله

قوله ولا يتم هذا الدليل الخ اقول المقدمة الاولى تنحل الى مقدمتين
الاولى ان الدلائل الشرعية منحصرة في كذا وكذا الثانية انه لا دلالة
لشئ منها على الحكم واما المقدمة الثانية فحاصلها ان هذا الحكم لو كان
ثابتا لدلت عليه احدى تلك الدلائل اذ لو لم يكن كذلك فاما لا يكون عليه
دلالة او يكون ولكن من غير هذه الادلة والاول باطل لا
ستحالة المذكورة او ثابت سلم واما المقدمة الاولى فهي محتاجة
الى بيان كثيرة فالمقدمتان مختلفتان في الاحتياج الى البيان وكلام المحقق يوهم
اتحادهما وتفصيل ما اجمله ره وهو الدليل على نفي الحكم الواقعي عند
العامة هو انه لو كان هذا الحكم ثابتا في الواقع لدل عليه الكتاب او السنة
او الاجماع او دليل العقل من القياس وغيره والتالي باطل فالمقدم
مثله اما الملازمة فلان ثبوت الحكم الشرعي محتاج الى جعل من
الشارع وتقريب منه له ولا بد له من دليل والا لزم التكليف بما
لا سبيل الى العلم به والدليل منحصر في الامور المذكورة واما بطلان
التالي فلضبط طرق دلالة تلك الادلة ووجدان عدم دلالتها وهذا
الدليل لا يتم الا ببيان حصر الادلة فيما ذكر ثم حصر الكتاب ثم حصر
السنة في الاحاديث المضبوطة في الكتب المشهورة ثم حصر الادلة
العقلية ثم حصر طريق الدلالة فيما يعلمه هذا المستدل والعامة
يمكنهم بيان هذه الامور على وفق قواعدهم اما حصر الادلة فبالاجماع
وكذا كون الكتاب محصورا في هذا المتلو واما حصر السنة فلما يشيع
المتصدرة من ان النبي صلى الله عليه واله اظهر كل ما جاء به عند اصحابه
ونقل الى التابعين ومن بعدهم حتى في الكتب واما حصر ادلة العقل

امور (margin)

لاستحالة التكليف بما لا يطاق والثاني باطل الا بيانا فالمقدمة
فظهر ان المقدمة الثانية لا يحتاج بيانها الى الامر الخارج
عن المقدمة الاولى

ظ الممتثل ايضا واما حصر طرق الدلالة فلان الخطاب بما لا يفهم المخاطب
لا يجوز فلا بد من فهم الصحابة واما الذين من بعدهم فهم من جهة
علمهم بما يتوقف عليه الفهم ويمكن توجيه المحقق ره بان غرضه ان البراءة كلام م
الاصلية لها مدخل في اثبات نفي الحكم الشرعي او عدم اشتغال الذمة
لا انها دليل منفرد مستقل لهذين المطلبين بيانه ان المدعي اذا ادعى
ثبوت حكم شرعي واشتغال الذمة به جاز لخصمه ان يقول فالحكم
ليس ثابتا او الذمة ليست مشغولة به لان عدم الاحكام الشرعية
في نفسها وعدم اشتغال الذمة بها اصل متحقق في الواقع لا يحتاج
الى دليل وانما المحتاج اليه الحكم الشرعي وشغل الذمة فلو كان الحكم ثابتا
او الذمة مشغولة به لوجب ان يكون عليه دليل وصل الى المكلف
اذ لو لم يكن هنا دليل كذلك مع وجود الحكم وشغل الذمة لزم
التكليف بما لا يطاق وهو محال لكنه ليس عليه دليل كذلك اما
لحصر الادلة في الواقع وعدم دلالة واحد منها عليه او لعدم وجدان
المكلف وعدم ظفره عليه بعد الفحص لقد احسن بعض الافاضل
حيث قال والثاني البراءة الاصلية ويقال لها اصالة النفي وهو غير
استصحاب النفي عند المحققين وان لم يفرق بينهما بعضهم فقد قال
بحجيتها جميع العامة والمتأخرين من الخاصة حتى ان المحقق الحلي
صرح في اصوله باطباق العلماء على انه مع عدم الدلالة الشرعية
يجب ابقاء الحكم على ما تقتضيه البراءة الاصلية ولكن قد رجع عن
جواز التمسك بها في غير ما يعم به البلوى على ما يظهر من اوايل كتاب
المعتبر وتوجيه الفرق بين ما يعم به البلوى وغيره ههنا ان الغالب

فيه

فيه انه لو كان له حكم لنقل الينا واشتهر فنظن من عدم وجدان حكم فيه
بعدم الحكم بخلاف ما لم يعم به البلوى ولا يخفى انه يرجع حينئذ الاصل
الى اصل اخر مشهور بل متفق عليه بينهم هو ان عدم المدرك الشرعي
لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم الحكم وللمحقق
الحلي في اصوله كلام متين لما هو المقصود في هذا المقام ثم نقل عبارة
المحقق كما نقله المصنف ره ثم قال بعد كلام وقد عرفت الاشارة الى انها
ليست مظنة لحكم اصلا نعم غاية الامر انه يحصل منها اعتقاد لزوم
العمل على طبقه وليس هذا ظنا بان الحكم الواقعي انما هو العدم ولو
فرض حصول ظن في هذه الصورة بهذا الحكم فقد مر الاشارة الى انه
بعد الامعان يظهر انه ليس منها بل هو من مدرك اخر كالتتبع وعدم
الوجدان وهو اصل اخر عندهم يعبرون عنه بان عدم مدرك
شرعي لحكم عند المجتهد بعد تفتيشه مدرك شرعي لعدم الحكم في
الواقع وهكذا عند التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايضا
في موضع طرأت فيه حالة لم نعلم شمول الحكم الاول لها والحاصل
ان هذه الاصالة وما على حالها ليست امارة في نفسها لشيء
قوله ره واما الاول وهو عدم السبيل الى البيان الخ اقول
هذان القسمان مشتركان في امرين احدهما ان حكمهما الواقعي قد خرج
عن النبي صلى الله عليه وآله الى الحجج عليهم السلام وثانيهما انه لم يصل
الينا حكمهما لان الكلام على هذا التقدير ومقتضى الاول ان لا
يكون عدم الوجدان دليلا على العدم ومقتضى الثانية عدم التكليف
وجواز العمل والقسم الاول مختص بانه يحتمل احتمالا راجحا ان

يكون حكمه قد خرج من الحجج عليهم السلام ولكن لم يضبط لندرة الاحتياج
اليه او ضبط في اصل او اصلين وضاع سواء كان حكمه الاباحة الشرعية
الموافقة للبراءة الاصلية في المقتضى ولو كان غيرها من باقي الاحكام
والثاني نختص بان الراجح فيه ان حكمه في الشرع هو الاباحة اذ
لو كان غيرها لاقتضت العادة ان يعلم الحجة به او يسئل اصحابه
عنه لاهتمامه عليهم السلام بالتعليم واهتمامهم بالاستعلام عما يحتاجون
اليه كثيرا ولو علموا او استعلموه لكان يصل الينا بمقتضى العادة
ولما لم يصل علمنا عدم التعليم والسؤال وهو يدل على ان حكمه
موافق لمقتضى البراءة فعدم وجدان الدليل في الاول لا يحصل
منه الظن بان حكمه الشرعي الاباحة وفي الثاني يظن منه انه
الاباحة ولهذا سكت المعصوم عليهم السلام وسكت اصحابه عن السؤال
لاتحاد مقتضاه مع البراءة الاصلية واتضح من هذا البيان انه لا
سبيل الى بيان المقدمتين في كلا القسمين وبيان الاباحة الشرعية
في القسم الثاني على ما سيظهر من كلام المصنف ره وبما قررناه و
حررناه لا ارتباط له بالمقدمتين المذكورتين بل هو موقوف
على حصر الادلة الواصلة وبيان عدم دلالتها على حكم لهذا الامر ثم
الحكم عليه بالاباحة الشرعية لهذا الحكم العادة كما قلناه مفصلا
ثم نحن نطالب من يحكم بالاباحة الشرعية لاجل حصول
الظن له بها من هذا الدليل باقامة الدليل على جواز التعويل
على هذا الظن ومن اين له ومتى يكون واما العامة فيمكنهم عند
الوجدان الحكم على عدم الحكم الشرعي كما قرره المصنف ره واوضحناه

قوله

قوله ره وظاهر انهم لم يتمكنوا الخ عدم تمكن كل واحد منهم عليهم السلام
عن اظهاره لكل من اصحابه مسلم واما عدم تمكن الجميع عن اظهار
الجميع للجميع في مجموع مدة تزيد على ثلثمائة سنة فغير مسلم فان
قلت فما بال بعض الاحكام بقي بلا نص عليه قلت ضياع كثير من كتب
كثير من مشاهير اصحابهم باسباب مختلفة واضح عند التتبع وقصة
كتب ابن ابي عمير رضه مشهورة قوله ره وما اظهروه الخ ان اراد
عدم تمكن الجميع لما في نفس الامر فممنوع وان اراد اختلاط الواقع
باصداره للتقية او غيرها فمسلم قوله ره نعم هذا الخ قد مر تقرير
الدليل على مذاق هؤلاء قوله ره اظهر الخ سبحان الله ما اعجب ما
يقول هؤلاء المتحيرون ان اظهر صلى الله عليه وآله جميع ما يحتاج
اليه الامة فما يقول هذا الكوفي ولم يقيس كما مامه النظر فان
قال صلى الله عليه واله قيسوا فلم ينكر بعضهم القياس مع انه
توفر الدواعي على الاذن في القياس يقتضي تواتره وان لم يظهر
صلى الله عليه واله فهذا الجهل منه او قبايل نعوذ بالله من القول به
ثم كيف يسوغ ان يقول الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم مع انه تم قبل
بقياس هذا واستحسانه قوله ره وتوفرت الدواعي الخ ان كان
الامر كما تظنونه وليس كما تظنونه فما لاحاديثكم لم تصر متواترة
ولو بالمعنى قوله ره ولم يقع بعده صلى الله عليه واله فتنة الخ
اللهم انت المستعان واليك المشتكى اي فتنة اعظم من التشاجر
في الخلافة حتى استخلفوا معوية وسبوا من هو مع الحق والحق معه
صلوات الله عليه واله ووضعوا الاحاديث على وفق اهواء

لهؤلاء الظلمة فما المانع من اخفاء ما يخالف هواهم ومن ذا الذي
لا يتحرج عن الكذب والافتراء على الله ورسوله صلى الله عليه
وآله ويتحرج عن اخفاء ما بلغه عنهما هذا حال من حدثت منهم
الفتنة واما من وقعت عليهم من الخاصة فهم من الامثل فالامثل
ما مضت مائة بل اقل منها الا وهم مع مصيبة عظمى وبلية كبرى لكنه
دكها وها نحن فيها منذ سنين الى يومنا من سنة احدى واربعين بعد
المائة والالف ~~من سنة احدى واربعين بعد المائة والالف~~ فكم من مؤمن
مقتول وصبي مأسور ومال منهوب وفرج مغصوب وكتب
محرقة وقلوب محترقة فاكشف اللهم هذه الغمة عن هذه الامة
وانصر هذه العصابة المستضعفة وقرب فرج وليك عليه السلام
قوله ره نعم يعلم الخ قد مر ما يدل عليه قوله ره كل شيء مطلق
اقول الحكم بان ما لا نعلم حكمه الشرعي الواقعي فذمتنا غير مشغولة
بما في نفس الامر من حكمه امر لا يحتاج بيانه عند من يقول باستحالة
تكليف ما لا يطاق الى دليل آخر وذكر الاحاديث للتاييد طالما
فذلك انها لا ينبغي من المحصلين نعم قد قيل بجواز تكليف ما لا
يطاق اذا كان سببه المكلف ولا يهمنا الان الكلام فيه فالذي
يليق المنازعة فيه هو ان بعد ورود الشرع وحكمه على جميع
الاشياء بالحل والحرمة صدر منه حكم عام لما لم يعلم ولم يصل الينا
حكمه بخصوصه اولا وهذا الحكم العام هو الاباحة او التحريم
او التوقف وقد اشرنا سابقا الى هذا وتحرير المسألة على
هذا فرعية اذ الغرض ح اثبات حكم لبعض افعال المكلفين بخصوصه

ذهب

ذهب مشايخنا على ما نقل الى الاباحة ولا ينافيه تصريحهم باولوية
الترك ان لم يعارضها امر آخر واستدلوا عليها بامور منها هذا الحديث
وجه الدلالة هو ان هذا الحديث سواء كان خبرا او انشاء كما اسلفناه يدل
على الاباحة الشرعية اما الانشائية فظ واما الاخبارية فلان اخبار المعصوم
بان ما لم يصل الحكم النهي عنه فذمتكم غير مشغولة به بلزوم الترك
حكمه حكم انشائه ~~واما الاخبارية فلان اخبار المعصوم بان ما لم يصل~~
~~الحكم النهي عنه فذمتكم غير مشغولة به بلزوم الترك كحكمه حكم انشائه~~
الاباحة والقول بانه مخصوص بالخطابات الشرعية بمعنى ابقاء
العام على عمومه والمطلق على اطلاقه الى ظهور المخصص والمقيد
او حمله على ما قبل اكمال الشريعة او انه مخصوص بمن لم يبلغه
احاديث النهي عن الشبهة واحاديث الاحتياط او حمله على ما لا يحتمل
التحريم بل يحتمل الوجوب والاباحة او انه مخصوص بما يعم به البلوى
للظن بانه لو لم يكن مباحا لنقل حكمه او حمله على التقية او القول
بانه لا مصداق له لورود النهي عما لا نص فيه في احاديث التوقف
او القول بان المراد منه ما لا يعلم كونه فردا لنوع معلوم الحلية او
لنوع معلوم الحرمة كاللحم الدائر بين الميتة والمذكى وما شابه
هذه فارتكاب لخلاف الظ لا يجوز الا لضرورة وغاية ما يتصور
دلالة احاديث التوقف والاحتياط على وجوب الحظر عما لم
يرد فيه نص وسينقل المصنف ره تلك الاحاديث ونتكلم فيها
قوله ره قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع الخ دلالة
هذا الحديث على رفع المؤاخذة الاخروية عن الجاهل بالوجوب

لو تركه وبالحرمة لو فعله ظاهرة وهذا معنى الاباحة الشرعية و
غاية ما يمكن ان يقال هو ان الواقف باحاديث التوقف والاحتياط
قد علم وجوب اجتناب ما يحتمل الحرمة واما جواز ترك ما يحتمل
الوجوب فهو وفاقي الا اذا علم اشتغال الذمة بعبادة معينة
وحصل الشك بين فردين كالقصر والتمام والظهر والجمعة و يستثنى
من ذلك ما لو وجب وطء الزوجة واشتبهت بالاجنبية او وجب
قتل شخص واشتبه بالاخر للقطع بتحريم وطء الاجنبية مع
الاشتباه وعدمه وكذا قتل المسلم واما تحريم الجمع بين العبادتين
فانه مخصوص بغير صورة الاشتباه ولذا ورد النص بعبادتين
واكثر في صورة اشتباه القبلة والفائتة والثوب بين لهذا وسيجيء
انشاء الله الكلام في تلك الاحاديث قوله ره قال ما حجب الله علمه
الخ اقول لا معنى لوضع نفس الشيء المحجوب بل المراد وضع التكليف
او المؤاخذة وهما وجوديان ويتعلقان بالواجب والحرام فعلا
تركا وتركا وفعلا فظهر ما في قول بعض الافاضل ره ان هذا
الحديث ظاهر الاختصاص بما يحتمل الوجوب خاصة دون التحريم
بقرينة الوضع اذ لا معنى لوضع التحريم فالمعنى ما حجب الله علم
وجوبه فهو ساقط عن المكلفين وهذا لا نزاع فيه انتهى ويحتمل
ان يراد بما حجب الامور الغامضة التي لا تصل عقولهم اليها كاسرار
القدر ومعنى وضعها سقوط التكليف بتعلمها والتفكر فيها
والاظهر التعميم والتخصيص بالافعال التي لم يعلم احكامها الشرعية
قوله ره قال ابو عبد الله عليه السلام من عمل بما علم الخ لا ريب ان

من فعل ما يعلم وجوبه او ندبه وكف عما يعلم حرمته او كراهته
فقد عمل بما علم ومتى عمل كذلك كفاه الله مؤنة تكليف ما لا يعلم و
اغناه عن تحمل مشقته فيدل على عدم التكليف بالنسبة الى ما لا يعلم — لا يعلم
وكذا فلا ظهور للحديث في الواجب او فيه وفي المستحب ومن الحمل
البعيد ان يحمل على عدم وجوب الحكم فيما لا يعلم حكمه وان الواجب
التوقف والاحتياط لم يثبتا شيئا بخبره فسيجيء الكلام فيه انشاء — واما ان احاديث التوقف
الله قوله ره قال عليه السلام كل شيء الخ اقول الموصوف بالذات بالحكم
الشرعي من الحل والحرمة هو بعض الافعال الاختيارية
الذي ليس مما يضطر الانسان اليه في بقائه وقد يوصف بعض
الاعيان بالحل والحرمة والمراد حل الفعل المتعلق به وحرمته
ولما كان هذا البعض مشتملا على سبب حل الفعل او حرمته يقال له
الحلال او الحرام فالحيوان والنبات والجماد كلها اذا كان متعلقا لفعل
الانسان يكون من الامور التي فيها الحلال والحرام واما ما ليس متعلقا
لفعل الانسان يكون من الامور التي فيها الحلال والحرام واما ما ليس
فليس كذلك وقد يكون نفس الفعل او الترك متصفا بالحكم الشرعي
من غير ملاحظة متعلقه مثلا يقال للاكل على التخمة انه حرام
ولا يلاحظ فيه حال المأكول فربما كان حلالا وللاكل مع الرغبة
وصحة البدن انه حلال من غير ملاحظة حال المتعلق وربما
كان واجبا عند توقف بقاء البدن عليه مع حرمة المأكول كاكل
الميتة للمضطر ثم ان بعض من هذا البعض من الافعال ان لم
يرد لحكمه نص لا بلفظ خاص ولا عام علم كونه فردا له يصدق عليه

انه من جملة الاشيا التي ينقسم الى الحلال والحرام سواء كان متعلقه
منه رجا تحت جنس له نوعان او نوع له صنفان وعلم من النص حلية
احد النوعين او الصنفين وحرمة الاخر كالاول كاكل اللحم
المشترى من سوق المسلمين مثلا والثاني كاستعمال الحشيشة التي
اشتهرت في هذه الازمنة مثلا لان الشارع جعل اكل اللحم المذكى
حلالا وجعل اكل الميتة حراما وليس لنا نص في حكم اللحم الذي
اشتريناه وهو يحتمل ان يكون فردا من الصنف المذكى كما يحتمل ان
يكون من الصنف الاخر واما الحشيشة فلم نظفر بنص يدل على الحل
والحرمة في نوعين او صنفين يحتمل كونها فردا لواحد منهما حتى تنقسم
استعمالها من جهة متعلقة الى الحلال والحرام ولا ريب في انه يصدق
على كل من المشتبهين انه شئ فيه حلال وحرام عندنا بمعنى انه يجوز
لنا ان نجعله مقسما لحكمين فنقول هذا الشئ اما حلال واما حرام
وانه من جملة الافعال التي يكون بعض انواعها او اصنافها حلالا
وبعضها حراما واشترك القسمان ايضا في ان الحكم الشرعي المتعلق
بهما غير معلوم ويفترقان في ان الاول حكم متعلقيه معلوم بخلاف الثاني
فلو سئلنا عن هذا اللحم المشترى المتردد بين الميتة والمذكى اهو حلال
او حرام لقلنا لا نص فيه ولا نعلم حكمه بخصوصه ولكنه ان كان من المذكى
فحلال وان كان ميتة فحرام بالنص الوارد فيهما ولو سئلنا عن الحشيشة
لقلنا مثل الاول من غير عنوان القضية الشرطية والعقل لا يرجح
اباحة القسم الاول وحرمة الثاني او التوقف فيه بل لو
فرضنا حصر اللحوم مع القطع بان فيها ميتة واكلنا الجميع لجزمنا

باكل

باكل الحرام ولو فرضنا استعمال جميع افراد تلك الحشيشة ما جزمنا
بفعل محرم اذا عرفت هذه المقدمات فنقول قد ورد مضمون هذا
الحديث او قريب منه بالفاظ متقاربة كقوله عليه السلام كل شئ هو لك
حلال حتى تعلم الحرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب
يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك يكون عندك و
لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع قهرا او امراة تحتك وهي اختك
او رضيعتك والاشيا كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك
او تقوم لك البينة وقوله عليه السلام كل شئ فيه حلال وحرام يحتمل
احد معان ثلثة الاول ان كل فعل من جملة الافعال التي يتصف
بالحل والحرمة وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف
بالحل والحرمة اذا لم تعلم الحكم الخاص به من الحل او الحرمة
وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة
اذا لم تعلم الحكم الخاص به من الحل او الحرمة فهو لك حلال
فخرج ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية
والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا
حرام فيه او حرام لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا
الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار
الحاصل ان ما اشتبه حكمه وكان محتملا لان يكون حلالا و
لان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم لكلي فوقه او تحته
بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته او تحققه في ضمنه لعلم حكمه
ايضا ام لا الثاني ان كل شئ فيه الحلال والحرام عندك بمعنى

انك تقسمه الى هذين وتحكم على احدهما لا على التعيين ولا تدرى المعين
منهما فهو لك حلال الى ان تعرف ان كل شئ تعلم له نوعين او صنفين
نص الشارع على احدهما بالحل وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك
اندراج هذا الفرد فلا تدرى من اى النوعين او الصنفين هو فهو لك
حلال فيكون معنى قوله عليه السلام فيه حلال وحرام انه ينقسم اليهما
ويكون المراد بالشئ الجزئى المعين وح يكون المعنى انه يحتمل الحل
والحرمة والاشتباه فى كونه فرد الحلال او الحرام مع العلم
بهما لنص الشارع عليهما وحاصل المعنيين امر واحد والمعنى
الثالث اخص من الاولين والثانى يرجعه الى الاول وهو
الذى ينفع القائلين بالاباحة والثالث هو الذى حمل القائل
بوجوب التوقف والاحتياط هذه الاحاديث عليه قال
الشيخ المحقق المدقق الحر العاملى قدس سره بعد نقله لتلك الا
حاديث فى الفصول المهمة فى اصول الائمة عليهم السلام فى باب
انه اذا اشتبهت افراد الحلال من نوع بافراد الحرام منه فالجميع
حلال حتى يعلم الحرام منه بعينه فيجب اجتنابه اقول والاحاديث
فيه كثيرة ولا ينافى ما مر من وجوب التوقف والاحتياط
فى نفس الحكم الشرعى عند عدم العلم به لان هذه الاحاديث
مخصوصة بموضوعات الاحكام كما هو ظ من الامثلة وذكر
البينة وغير ذلك وتلك الاحاديث مخصوصة بنفس الحكم
الشرعى الا ترى الى قولهم عليهم السلام هذا كل شئ فيه حلال
وحرام فنعلم ان المفروض نوع منقسم الى حلال وحرام وافراده

يمكن ان

مشتبهة

مشتبهة والا ترى الى قولهم عليهم السلام هناك حلال بين وحرام
بين وشبهات بين ذلك فلو كانت موضوعات الاحكام وافرادها
مرادة لم يكن للحلال البين وجود ولا للحرام البين وجود
لاختلاط افراد الحلال بالحرام واشتباهها بها من زمان
آدم عليه السلام الى الآن ويلزم من ذلك ايضا تكليف ما لا يطاق
لعدم امكان اجتناب الجميع والاحاديث فى المقامين دالة على
ما قلناه دلالة واضحة وقال ره فى الفوائد الطوسية فائدة
سئل بعض الفضلاء عن الشبهة التى يجب اجتنابها كيف
خصصتموها بالشبهة فى نفس الحكم الشرعى دون طريق الحكم
الشرعى وما حدها وما الدليل على التقسيم وعلى هذا يكون
شرب التتن داخلا فى القسم الثانى الجواب حد الشبهة
فى طريق نفس الحكم الشرعى ما اشتبه حكمه الشرعى اعنى الاباحة
والتحريم كمن شك فى ان اكل الميتة حلال او حرام وحد الشبهة
فى طريق الحكم الشرعى ما اشتبه فيه موضوع الحكم الشرعى
مع كون محموله معلوما كما فى اشتباه اللحم الذى يشترى من
السوق انه مذكى او ميتة مع العلم بان الميتة حرام والمذكى حلال
وهذا التقسيم يستفاد من احاديث الائمة عليهم السلام ومن وجوه
عقلية مؤيدة لتلك الاحاديث ويأتى جملة منها ويبقى قسم
اخر متردد بين القسمين وهو الافراد التى ليست بظاهرة
الفردية لبعض الانواع وليس اشتباهها بسبب شئ من الا
مور الدنيوية كاختلاط الحلال بالحرام بل اشتباهها بسبب امر

ذاتي اعني اشتباه صنفها في نفسها كبعض افراد الغنم الذي قد ثبت
تحريم نوعه واشتبهت بعض افراد نوعه في افراد بيينة و
بعض افراد الخبائث الذي قد ثبت تحريم نوعه واشتبهت
بعض افراده حتى اختلف العلماء فيها ومنه شرب التتن
وهذا النوع يظهر من الاحاديث دخوله في الشبهات التي ورد
الامر باجتنابها وهذه التفاصيل تستفاد من مجموع الاحاديث
ونذكر ما يدل على ذلك وجوها منها قولهم عليهم السلام كل شيء
فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه
بعينه فتدعه فهذا واشباهه صادق على الشبهة التي في طريق
الحكم الشرعي فان اللحم الذي فيه حلال وهو المذكى وحرام
وهو الميتة قد اشتبهت افراده في السوق ونحوه وكالخبز
الذي هو ملك البايع او سرقة مغصوبة من مالكه وكذلك
ساير الاشياء داخلة تحت هذه القاعدة الشرعية المنصوصة
فاذا حصل الشك في تحريم الميتة مثلا لا يصدق عليها ان فيها
حلالا وحراما ومنها قولهم عليهم السلام حلال بين وحرام بين وشبهات
بين ذلك وهذا انما ينطبق على ما اشتبه فيه نفس الحكم الشرعي
والا لم يكن الحلال البين ولا الحرام البين موجود الوجود
الاختلاط والاشتباه في النوعين من زمان آدم عليه السلام الى
الآن بحيث لا يوجد الحلال البين ولا الحرام البين بحيث ولا يعلم
احدهما من الآخر الا علام الغيوب وهذا ظاهر واضح و
منها انه قد ورد الامر البليغ باجتناب ما يحتمل التحريم و

الاباحه

والاباحة بسبب تعارض الادلة وعدم النص ونحوها وذلك
واضح الدلالة على اشتباه نفس الحكم الشرعي ومنها انه قد ورد
النهي عن اجتناب كثير من افراد الشبهات في طريق الحكم الشرعي
كقولهم عليهم السلام في اللحم والجبن ونحوهما اشتر من اسواق المسلمين
وكل ولا تسئل عنه ونحو ذلك ومنها ما ورد في وجوب اجتناب
الشبهات ظاهر العموم والاطلاق شامل لاشتباه نفس الحكم
الشرعي وللافراد الغير الظاهرة الفردية وغير ذلك خرج
منه الشبهات في طريق الحكم الشرعي بالاحاديث التي اشرنا اليها
والوجوه التي تؤيدها فبقي الباقي ليس له مخصص صريح ومنها
ان ذلك وجه للجمع بين الاخبار لا يكاد يوجد وجه اقرب منه
ومنها ان نفس الحكم الشرعي يجب سؤال النبي صلى الله عليه و
آله والائمة عليهم السلام عنه وكذا الافراد التي ليست بظاهرة الفردية
وقد سئل الائمة عليهم السلام عن ذلك فاجابوا وطريق الحكم الشرعي
لا يجب سؤال الائمة عليهم السلام عنه ولا كانوا يسئلون عنه وهو
واضح بل علمهم بجميع افراده غير معلوم او معلوم العدم لكونه
من علم الغيب فلا يعلمه الا الله وان كانوا يعلمون منه ما يحتاجون
اليه واذا شاؤا ان يعلموا شيئا علموه ومنها ان اجتناب الشبهة في نفس
الحكم الشرعي امر ممكن مقدور لان انواعه قليلة لكثرة الانواع
التي ورد النص باباحتها والانواع التي ورد النص بتحريمها و
جميع الانواع التي يعم بها البلوى منصوصة وكل ما كان في زمان
الائمة عليهم السلام مثلا ولو لم يرد النهي عنه فتقريرهم فيه

كاف وأمّا الشبهة في طريق الحكم الشرعي فاجتنابها غير ممكن لما
أشرنا اليه سابقا وعدم وجود الحلال البيّن فيها وتكليف ما لا يطاق
باطل عقلا ونقلا ووجوب اجتناب كل ما زاد على قدر الضرورة
حرج حرج عظيم وعسر شديد وهو منفي لاستلزامه وجوب
الاقتصار في اليوم والليلة على لقمة واحدة وترك جميع الانتفاعات
الا ما استلزم تركه الهلاك والاعتذار بامكان الحمل على الاستحباب
لا يفيد شيئا لان تكليف ما لا يطاق باطل بطريق الوجوب
والاستحباب كالوجب صعود الانسان الى السماء واجبا او مستحبا فان
كليهما محال من الحكيم ومنها انه قد ثبت وجوب اجتناب الحرام
عقلا ونقلا ولا يتم الا باجتناب ما يحتمل التحريم مما اشتبه حكمه
الشرعي ومن الافراد التي ليست بغاية هذه الفردية وما لا يتم
الواجب الا به وكان مقدورا فهو واجب عندهم الى غير ذلك
من الوجوه وان امكن المناقشة في بعضها فمجموعها دليل تام كاف
شاف في هذا المقام والله اعلم بحقايق الاحكام وأمّا حصر المطعومات
والمشروبات فلا يفيد هنا لعدم صدق الوصفين على شرب
التتن والتعبير عنه بالشرب مجاز قطعا كما في قوله تعالى واشربوا
في قلوبهم العجل وقولهم عليهم السلام ابى الله لصاحب البدعة بالتوبة
لانه قد اشرب قلبه حبها والحصر انما هو للشرب الحقيقي
فان ادخال الدخان الى الفم واخراجه منه ليس بشرب حقيقي
قطعا ولو سلم فهو مخصوص بغير الخبائث فالافراد المشتبه منها
داخلة في الشبهات ويعارض الحصر المذكور بحصر المباح من الا

طعمة

طعمة والاشربة في الطيبات وليس عندنا نص صريح في حصر نوع
من الانواع غير هذين النوعين كما يعلم بالتتبع والله اعلم قال
الشيخ الجليل المحقق طاب ثراه ادّعى دعويين احديهما ان ما
لا نص فيه بخصوصه اذا لم يكن مندرجا تحت نوعين او صنفين
نص على حكمها بالحل والحرمة او كان مندرجا تحت واحد منهما في
الواقع قطعا ولكن كان المراد منها مشتبها غير مقطوع به ولا
جله اشتبه حاله فهو شبهة ومثّل للاول باكل الميتة فرضا
وللثاني باستعمال الحشيشة التي يقال لها التتن لانه مندرج
تحت الطيب او الخبيث ولكن المراد منهما غير معلوم اهو ما يستطيبه
الكل او الغالب او البعض وكذا الخبيث وكل شبهة يجب فيها
التوقف والاحتياط فتنتج هاتان المقدمتان ان ما لا نص فيه
حكمه التوقف والاحتياط لا الاباحة كما يدعيها المجتهدون اما ا
فلظهور صدق الشبهة على هذين الشيئين واما الكبرى فلما سيأتي من
من احاديث التوقف والاحتياط وثانيهما ان كل ما لا نص في حكمه
بخصوصه اذا كان مندرجا تحت كليين معلومي الحكم مع العلم بالمراد
منهما وحصل خلط في افرادهما وعرض لاجله الاشتباه في الحكم
فهو حلال بيّن وليس من الشبهات واستدل على ذلك بهذه الاحاديث
الدالّة على ان ما لا يعلم حله من حرمته فهو حلال وليس المراد من
الحلال البيّن الا ما نص على حليته وبان هذا الشيء لا بد ان يكون
احد من الثلاثة وليس حراما بينا فهو اما حلال بين او شبهة والثاني
مستلزم لتكليف ما لا يطاق وهو محال فتعين الاول اقول دعوى

ظهور الصغرى لا كلام فيها وانما الكلام فى دلالة احاديث التوقف
والاحتياط على وجوبها وسيجئ انشاء الله تع واما دلالة هذه الاحاديث
على كون ما ذكره حلالا فمسلمة عند المجتهدين واما كونه حلالا بينا فلا
قوله وليس المراد من الحلال البين الا ما نص على حليته قلنا الحلال البين
هو ما نص على حليته بخصوصه ولو بتوسط عام يكون اندراجه تحته ظاهرا
بحيث ارتفعت الشبهة فيه واما المشتبه فهو وان كان حلالا بتوسط
هذه النصوص الدالة على حكم المشتبه من حيث هو مشتبه ولكنه ليس
بينا لبقاء الاشتباه فيه من حيث الخصوصية وربما ظهرت حرمته في الواقع
قوله فلو كان مثل هذا الامر شبهة لما كان الحلال البين ولا الحرام البين
وجود قلنا ما يلزم من اجتنابه الحرج فهو حلال بين لقوله تعالى
ما جعل عليكم فى الدين من حرج وما لا يلزم منه الحرج فيستحب
اجتنابه نعم لو قلنا بان الشبهة على الاطلاق يجب اجتنابها الى سبب
للزم الحرج التكليف بالايطاق ثم اقول انك عرفت ان هذه الاحاديث
تحتمل احد المعانى المتقدمة ودعوى ظهورها فى الثالث منها تمسكا بان الامثلة
ظاهرة فيه لا وجه لها ظاهرا اذ لا يجب ذكر جميع الامثلة ولا يمتنع
كون ما ذكر مثالا ايضا كما ان غيره مثال ايضا وهل عد احد من مخصصات
العام او مقيدات المطلق المثال واما لزوم كون المقسم كليا
منقسما الى الحلال والحرام ففى المعنى الاول ايضا كذلك واما لزوم
كونه كليا تحته فردان لكل منها عنوان خاص نص على جميع ما
دخل تحت احد العنوانين بالحلية وعلى جميع ما دخل تحت احد
العنوانين بالحلية وعلى جميع ما دخل تحت الاخر بالحرمة

وعرض

وعرض من الخارج مزج وخلط صار سببا للاشتباه ففيه مسامحة ولا
باس نفصل الكلام على ما افاده ره وان لزم تكرار واعادة فان المثال
للشبهة والاشتباه فنقول ان اكل الميتة على ما فرضه غير معلوم
الحكم مع علمنا بالاكل والميتة وبان الماكول بعضه حلال وبعضه
حرام ولكن ليس هناك عنوان خاص يحتمل ان تكون الميتة
فردا لكل منهما مع حكم الشارع بحلية ما علم انه راجه تحت احد العنوانين
وبحرمة ما علم انه راجه تحت الاخر ودوران الحكم عليهما واما
اللحم فنعلم حلية ما نعلم انه فرد للمذكى منه ونعلم حرمة ما نعلم انه
فرد للميتة منه وليس ورد منهما الحكم واما اللحم المشترى من السوق
فلا نعلم انه حلال او حرام كما لا نعلم انه مذكى او ميتة فظهر ان
حد القسم الاول يصدق على ما جعله من القسم الثانى واما قوله
ره فى القسم الثانى وهو الشبهة فى طريق الحكم الشرعى ان
محموله معلوم فان اراد ان ثبوت الحل والحرمة للمذكى والميتة
مع العلم بالتذكية والموت معلوم فمسلم ولكن الموضوع ايضا معلوم
وان اراد ان المتردد محموله معلوم ففيه ظهر انه غير معلوم
ايضا فالصواب ان يقال ان الشبهة فى طريق الحكم ما يكون سبب
اشتباه حكمه الشرعى الشك فى انه مندرج تحت اى العنوانين
اللذين علم حكمهما بالنص حتى انه لو ارتفع الشك وحصل العلم باندراجه
تحت احدهما لعلم حكمه الشرعى من غير احتياج الى نص خاص
تعلق به والشبهة فى الحكم الشرعى ما يكون سبب اشتباه الحكم
عدم النص اصلا لا فيه بخصوصه ولا فى شئ اخر معلوم الحكم يكون ذا

لو علم دخوله في هذا الشيء لارتفع الاشتباه الا ترى ان الشارع لو قال
ان بعض المأكول حلال وبعضه حرام وعلمنا ان الميتة على ما فرضه
الشيخ من اشتباه حكمها يصدق عليه في الواقع انه بعض المأكول
لما ارتفع بسبب هذا العلم الاشتباه بخلاف العلم بكون المشترى
من السوق مذكى او ميتة اما القسم الذي جعله مترددا بين القسمين
فالظ انه من القسم الثاني اذا علم حكم ما يقابل هذا النوع الذي اشتبه
المراد منه مثلا اذا علمنا من النص ان الغنا حرام والذي ليس غناء
حلال واشتبه علينا حال بعض الاصوات لعدم العلم بالمراد من
الغنا فلو شك ان هذا البعض حكمه الشرعي مشتبه لاجل الشك
في اندراجه تحت الغنا او تحت ما ليس غنا ولو ارتفع الشك لعلم
حكمه الشرعي من غير احتياج الى نص خاص به ولا يصدق عليه
حد الشبهة في نفس الحكم على النحو الذي قررناه والذي قاله قده
قد عرفت انه يصدق على القسم الثاني ايضا لا يقال انه اعتبر
في القسم الثاني ان يكون سبب الشك في الاندراج الخلط الذي بين
وليس سبب الشك في اندراج بعض الاصوات هذا الخلط لانا
نقول فعلى هذا لا شك في خروج القسم الثالث من القسم الثا
فلا وجه لقوله انه متردد بين القسمين وبالجملة هذا القسم
اما فرد من القسم الثاني او مباين للقسمين وليس مرددا
بينهما ومحتملا لان يكون فرد الواحد منهما واما شرب التتن
فانه كان شبها حقيقيا فحاله بعينها ما قلناه في بعض الاصوات
الذي اشتبه علينا كونه غنا لان الشارع احل اكل الطيبات

وشربها

وشربها وحرم اكل الخبائث وشربها ولا ندري هل التتن طيب
او خبيث لعدم العلم بالمراد منها وان لم يكن شبها حقيقية كما صرح
به في آخر كلامه ره فلا دخل للخباثة في حرمة استعماله لانه يجوز
ان نشك في حرمة استعماله مع القطع بخباثته اذ ما دل على حل
الطيبات وتحريم الخبائث انما يدل على حلال الاكل والشرب
وتحريمهما لا حلال سائر الاستعمالات وتحريمه ثم ينبغي لنا التأمل في
الوجوه التي ذكرها ره فاقول لا ريب ان شخص اللحم المشترى من
السوق لا يصدق عليه ان فيه حلالا وحراما الا على الاحتمالات التي — الاحتمال الثامن
ذكرناها في معنى الحديث الشريف وهو يصدق على اكل الميتة
ايضا كما يصدق على كل هذا اللحم الخاص المشترى من السوق فلا يمكن
يمكن حمل الحديث عليه نافعا للشيخ ره فبقي ان يكون المراد منه اما
ان كل كلي ينقسم الى الحلال والحرام قطعا فالفرد المشتبه منه حلال
سواء كان للقسمين عنوان خاص علق الحكم عليه وكنا عالمين به او لا او
لم يكن في الواقع عنوان كذلك واما ان كل كلي انقسم الى كليين اخريين
لهما عنوانان معلومان مع العلم بالحكم المتعلق بهما فالفرد المشتبه منه
حلال وعلى الاحتمال الاول يصدق على كل اكل الميتة انه فرد
للماكول الذي منه حلال ومنه حرام هذا مع قطع النظر عن عنوان
للاكل الذي منه حلال ومنه حرام ويصدق على الميتة انها فرد
الطيب والخبيث والا نقول انها فرد للماكول الذي ينقسم الى الماكول
الطيب والماكول الخبيث ولا نعلم انها مندرجة تحت اي الصنفين
كما ان اللحم المشترى من السوق فرد للحم المنقسم الى المذكى والميتة ولا
ندري انه من ايهما والحاصل ان ابراز العنوان الخاص للقسم الحلا

والحرام تبرع منا هذا الاحتمال وعلى الاحتمال الثاني لا يصدق على الكل
الميتة انه فرد لا كل منقسم الى نوعين معنونين بعنوان خاص معلق
على النهي الذي تقدم ولا على نفس الميتة انه فرد لكلي منقسم كذلك فلا وجه
للشيخ من دعوى ظهور الحديث في هذا الاحتمال حتى يكون نافعا له وهذه
الدعوى غير مسلمة كما اسلفناه واما الكلام في الوجه الثاني فقد
اشرنا الى الجواب عنه ايضا اجمالا ونقول هنا ان الشيخ ره حمل الحلال
البين على الذي لم يختلط في الواقع بمحرم وحمل الحرام كذلك لانه على هذا
التقدير يلزم من الخلط من زمان آدم عليه السلم عدم وجودهما في الواقع
اقول الحق ان المراد بالحلال البين ما علم حاله وتبين حله من حيث
ذاته المخصوصة لا من حيث هي مشتبه على النحو الذي سبق وعلى
هذا يكون المختلط الذي لا يمكن الاجتناب منه حلالا بينا لا حلالا
مطلقا ويكون ما يمكن الاجتناب منه شبهة وهي واجبة الاجتناب
عند البعض ومستحبة عند اخرين مع كونه حلالا عندهم وان
لم يكن بينا كما يجيء انشاء الله تعالى وظهر مما قلنا الكلام على الوجه الثالث
لانا نقول بان المراد من الامر البليغ استحباب اجتناب ما يمكن التحرز
منه ولو حملناه على الوجوب لقلنا المراد عدم الافتاء باحدهما من حيث
الحكم الواقعي وان جاز عدم الاجتناب والحكم باباحته للنهي ما
الفائق منا هنا وانما وضوح دلالة هذا الامر البليغ على ما اشتبه
حكمه الشرعي نحن لا ننكره وانما النزاع في الاختصاص واما الوجه
الرابع فالظاهر انه انتهى عما يلزم من اجتنابه الحرج انما هو لكون
الحرج منفيا في هذا الدين وعما يلزم منه انما هو لئلا يصير الاجتناب

سببا

١٣٧

سببا للوسواس بعض ويؤديهم الى ان يضيقوا على انفسهم واما
الوجه الخامس فنقول دلالة ما ورد على وجوب اجتناب الشبهات
ممنوعة وشمول الشبهة بحسب الوضع للاقسام الثلثة مسلم ولكن
خرج ما لزم من اجتنابه الحرج عن الشبهة ودخل في الحلال البين
بنص الكتاب والسنة والاجماع واما غيره فداخل تحت
الشبهات ولم يخرجه تلك الاحاديث لا نقاتل على كونها حلالا
ولا منافاة بين الحلال والشبهة وانما المنافاة بين الحلال البين
والشبهة واما الوجه السادس فنقول ما ذكرناه من استحباب
اجتناب البعض وعدم الوجوب والاستحباب في البعض و
حلية الكل وان كان ارتكاب البعض مكروها وجه جمع يكاد ان
يتفق بل هو اقرب واما الوجه السابع فان اراد ان الامام عليه السلم
لم يسئل عن هذا اللحم مثل هل هو مذكى او ميتة وسئل عن الحل
والحرمة فهو مسلم لكن لا يفيد الا الفرق بين قسمين من اقسام
الشبهة وان اراد انه عليه السلم لم يسئل عن اللحم المتردد مثل هل هو
حلال ام حرام فليس الامر كذا الا ترى انه عليه السلم سئل في كثير من
الاحاديث التي كلامنا فيها عن الجبن فاجاب بما اجاب واما الوجه
الثامن فقد ظهر جوابه مما مر واما التاسع فنقول الثابت وجوب
اجتناب ما علم حرمته لا الحرام الواقعي وهذا هو الذي لا يتم
الا باجتناب ما يحتمل التحريم فتأمل قوله ره قال قال
ابو الحسن عليه السلم الخ لما كان هذا الحديث منافيا لما تقدم عنه على ما ان
البعض ادرجه المصنف ره في الباب وتكلم فيه واقول انه عليه السلم

امر الجاهلين بالحكم بالسكوت ولما كان من البين ان مجتهد الجاهل
ويحكم بمقتضى رايه سئله عليه السلام الراوي عن علة هذا الامر فاجاب
عليه السلام بان الاجتهاد مع النص لا يجوز لان النبي صلى الله عليه وآله
اتى بما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة عند اهل بيته عليهم السلام
فاللازم على الجاهل ان يطلب من عندهم وانت تعلم ان حكمهم عليهم السلام
بان ما لا يصل الى المكلف الحكم الخاص به من نص خاص او عام فهو
مباح من الاحكام التي اودعها صلى الله عليه وآله عندهم وهو الحكم
الواقعي للشيء من حيث انه غير معلوم الحكم بخصوصه وان لم يكن
حكمه من حيث انه الشيء الفلاني كاستعمال الحشيشة حكمه
الواقعي الاباحة من الحيثية الاولى وان كان في الواقع محرما من
الحيثية الاخرى اي من حيث انه استعمال لهذه الحشيشة مثلا
فعلى هذا يجوز لنا الافتاء بالحل والعمل وان لم يجز لنا الافتاء
بالحكم من الحيثية الاخيرة وهذا الذي قلناه كانه مراد المصنف ره
وان كان مقابلة قوله او الافتاء بحرف الترديد بقوله بثبوت الحكم
الواقعي توهم عدم جواز الافتاء ولو بالاباحة المذكورة على النحو الذي
قلناه قوله ره هل عليه شيء قال لا اقول يدل كبعض الاخبار السابقة
على ان الجاهل معذور ويمكن ان يكون المراد من لا يمكنه معرفة
شيء كالبله والصبيان والشيخ الفاني ويرشد اليه وقوع النكرة
اعني شيئا في سياق النفي وح لا يدل على عذر الجاهل مطلقا
قوله واما الثاني الخ انت اذا تاملت ما قلناه سابقا يظهر عليك
ما في هذا الكلام ولكنا نكتفي به بل نوضحه فنقول ان المصنف ره

فاظهر ما يكتفى به من نفى عهده واودع
حكم ما يحدث يوما فيوما مما يحتاج
اليه الناس صح

بلى

بلى كلام المحقق على انه يريد ان الدلالة تتم ببيان حصر الادلة
الواقعية في الادلة الواصلة الى الفقيه بعد التتبع والفحص وانه
بعد الفحص وعدم الوجدان يظهر خلو الواقعة عن حكم من الاحكام
وجوبا كان او اباحة او غيرها ثم فصل فقال بعدم السبيل الى بيان
المقدمتين فيما لا يعم به البلوى وبالسبيل فيما يعم به البلوى وبالسبيل
فيما يعم وعلل الاول بان النبي صلى اودع كل ما جاء به عند
خلفائه عليهم السلام مما يحتاج اليه الناس الى يوم القيمة وهم عليهم السلام
لم يظهروا الا بعض الاحكام وعلى هذا يلزم عدم حصر الادلة
الواقعية في الواصلية وهو اعني الانحصار مبنى المقدمتين
وموجبهما فظهر عدم السبيل اليهما اقول هذا الذي قاله فيما
لا يعم جار فيما يعم اذ الحكم في الواقع من النبي صلى الله عليه وآله
مودع عند عترته الطاهرين عليهم السلام فلا يكون دليله ايضا منحصرا
فيما وصل الينا وما ذكره في بيان السبيل لا يدل الا على ان حكم الشارع
فيما يعم مع عدم وجدان دليل عليه ليس مخالفا للاصل يعني عدم
الحكم في الواقع بمعنى اتحادهما في المقتضى وهو عدم وجوب
واحد من الفعل والترك واين هذا من بيان المقدمتين اللتين
يثبت بهما عدم الحكم في الواقع قوله ره وعدوها واحدا قد مر
ما يتعلق بشرح هذا الكلام وما فيه فتذكر قوله ره واعلم ان
التمهيد الثاني ره الخ واعلم ان المسائل التي تحمل على الاصل ويقال
الاصل كذا وكذا او يضاف اليها الاصالة فيقال الاصالة كذا
وكذا قد ضبط منها الشيخ المحدث الحر في الفوائد اثنى عشر معنى

للمذكورة

ومع ضم ما سيذكره المصنف ره من اصالة عدم الشئ واصالة عدم
تقدم الحادث تصير اربعة عشر مع عدم ملاحظة كون بعضها
مندرجا تحت بعض فنحن نذكر الجميع ونتكلم في واحد واحد ان شاء
الله تعالى الاول اصالة عدم الشئ الحادث الثاني اصالة عدم
تقدم الحادث الثالث اصالة نفي وجوب فعل وجودي الى ان يثبت دليله
الرابع نفي التحريم في فعل وجودي كذلك الخامس نفي تخصيص
العام الى ان يثبت المخصص السادس نفي تقييد المطلق الى ان يثبت
القيد وفي معناه نفي النسخ كذا افاد الشيخ المتقدم ره السابع نفي
الاشتراط بشرط مختلف فيه الى ان يثبت وهو راجع الى احد
السابقين الثامن نفي مطلق الحكم الى ان يثبت دليله التاسع نفي
تغير الحكم الشرعي في الحالة السابقة وهو المسمى بالاستصحاب ٢
في نفس الحكم الشرعي اثباتا ونفيا العاشر نفي تغير الحالة السابقة الى ان يثبت تغيرها
وهو المسمى بالاستصحاب في غير نفس الحكم الشرعي اثباتا ونفيا الحادي
عشر القاعدة الكلية الثاني عشر الحالة الراجحة الثالث
عشر الدليل كالبرائة والكتاب والسنة الرابع عشر الكتاب
الكتاب المعتمد كما يقال اصل حريز واصل محمد بن مسلم اذا عرفت
هذا فنقول اما القسم الاول فلا ريب ان من الامور المتحققة
في متن الاعيان ونفس الامر المقطوع بها السابقة بالسبق الزماني
هو عدم كل حادث بالنسبة الى وجوده ومن اثبت حدوث شئ
فقد اثبت له عدما كونه ولا احتياج له الى غير ذلك وهذا معنى
عدم الحادث اصلا بالنسبة الى وجوده ولا ينفع هذا اليقين الا

بالعلم

بالعلم بوجود الحادث من طريق الحس او العقل او النقل فاذا فرضنا
الحادث حكما من الاحكام الشرعية وجوبا كان او اباحة او غيرها
فالفقيه يمكنه ان يقول ان قبل ورود الشرع تحقق عدم الحكم
اصلا فالظن استمراره الى الان فالمظنون عند عدم الحكم في الان
ومرجع هذا الاستدلال الى شيئين اصالة عدم الحادث ثم
ابقاء ما كان على ما كان فالاول لا كلام فيه واما الثاني فاول ما فيه
ما قد عرفت من انه لا يجوز للفقيه التعويل على ظن البقاء في نفسه
الصورة على تقدير تسليم حصول الظن كما هو مذهب القائلين
باستصحاب حال العقل الا بعد الفحص عن الدليل الرافع للاصل
والثاني ان هذا لا يتم على اصولنا لما ثبت من ان الشارع جعل لكل
شئ حكما واما القسم الثاني فمثاله كما سيذكره المصنف ره الماء الذي
وجد فيه نجاسة بعد الاستعمال ولم نعلم هل وقعت النجاسة
قبل الاستعمال او بعده فيقال الاصل عدم تقدم النجاسة فلا يجب
غسل ما لاقى ذلك الماء قبل رؤية النجاسة ونقول بقول كلي
انا ما حصل لنا القطع بتحقق اعدام جميع الحوادث في متن الواقع
واستصحابها الى الان الذي علمنا او ظننا حصول الوجود فيه فيكون
الراجح عندنا في كل آن سابق على ذلك الان العدم فيصح ان نقول
الاصل عدم وجود هذا الحادث في الان المتقدم على الان الذي علم او
ظن وجوده فيه وفي الان المتقدم على هذا المتقدم وهكذا نرجع
قهقرا الى الازل ولا يجوز ان نحكم بعدم تقدم حادث على حادث
آخر لاجل هذا الاصل اذ ليس الملحوظ على هذا التقدير الا

عدم انقطاع استمرار العدم الازلي لكل حادث بتوسط حصول
وجوده فتقدم الحادث على هذا هو سبق وجوده بالنسبة الى الآن
الذي علمنا او ظننا فيه الوجود فليس التقدم والتأخر مقيسا الى
امر مغاير للحادث واما اذا لاحظنا حادثين وحصل لنا العلم
بوجود واحد منها في آن وارتفع لاجله القطع او الظن الى حصول
بعدمه المستمر ثم حصل لنا العلم بوجود الآخر في الآن الذي
بعد ذلك الآن مثلا ولكن لا نعلم ان ذلك الآن المتأخر هل هو
آن حدوثه وخروجه من العدم الى الوجود ام هو آن ظرف
وجوده عندنا وعلمنا به وقد حصل هو قبل ذلك الآن بآن او
بآنات فح يجوز لنا ان نقول ان الراجح عندنا استمرار عدم الحادث
الثاني الى الآن المتأخر الذي انكشف فيه وجوده علينا ولا يخفى
ذلك الرجحان لاجل احتمال ان يكون حدوثه في آن متقدم على
ذلك الآن واما الحادث الاول فقد انقطع العلم او الظن بعدمه
في الآن المتقدم فتبين لاجله تقدم وجوده على هذا الحادث واما هذا
الحادث فالراجح تأخر وجوده وهو معنى اصالة تقدمه على
الآخر ولنوضح هذا في ضمن هذا المثال فنقول ان استعمال الماء
ووقوع النجاسة فيه امران حادثان وقد كنا قبل الاستعمال
قاطعين بعدمه فارتفع هذا القطع في آن خاص بتوسط وجود
الاستعمال وقد كنا ايضا قاطعين بعدم تحقق وقوع النجاسة
منه في الواقع فظننا استمرار هذا الامر المقطوع به في جميع الآنات
المتأخرة الى الآن الذي رأينا فيه النجاسة وهو آن بعد آن

الاستعمال

الاستعمال ولكن من المحتمل عندنا ان يكون آن الوقوع في نفس الامر
عين آن الاستعمال او متقدما عليه او متأخرا عنه ولكن هذا الا
حتمال لا يعارض ظن استمرار عدم الوقوع الى الآن المتأخر عن
الاستعمال فيصح ان يقال الاصل اعني الراجح المظنون عدم تقدم
الوقوع على الاستعمال فمرجع هذا في الحقيقة الى ظن استمرار عدم
الحادث الى آخر الآنات التي يمكن وجوده وانقطاع عدمه
فيها ولكن لوحظ في هذه المرتبة وجود حادث آخر ايضا وقيس
التقدم والتأخر بينهما وهذا القسم ايضا مبني على القول بحصول
الظن بتحقق امر في زمان ثان لاجل القطع او الظن به في زمان
اول واما القسم الثالث وهو اصالة نفي الوجوب فليس المراد
منه ان عدم هذا الحكم في الواقع هو المعلوم او المظنون لما قد عرفت
ان عدم جميع الاحكام من حيث هي حادثة هو الاصل من غير اختصاص
بالوجوب وعرفت ان هذا الاصل لم يبق بحاله على اصله
وليس المراد منه ان بعد تعلق الاحكام الشرعية بالافعال للوجوب
جهة مرجوحية بالنسبة الى باقي اخواتها بمعنى ان العقل اذا لاحظ
الفعل ونسب الاحكام اليه وجد غير الوجوب اولى به من
الوجوب اذ لكل فعل جهة تقتضي حكما من الشارع عليه مناسبا
لها فلا يمكننا ان نقول للفعل ان عدم وجوبه راجح او عدم
اباحته مرجوح واما ان الفعل اذا دار بين الواجب والاحكام
الاخر فهي الراجحة لان كلا منها اغلب منه فعلى تقدير التسليم
يكون مرجعه الى اثني عشر ويجيء الكلام فيه بل المراد ان الامر

الأصيل المقطوع به عدم شغل ذمة المكلف بلزوم فعل عليه وعدم
الحرج والباس في تركه قبل ان يخرج الحكم من الشارع الى المكلف
اليه لاستحالة تكليف الغافل وهذا المعنى وان اشترك فيه
جميع الاحكام حتى ان الاباحة الشرعية ايضا لا تتصور قبل حكم
الشارع بالتسوية واعلام المكلف بالحكم وهذا هو مقتضى العقل
قبل ملاحظة ما خرج من الشارع في حكم ما لم يخرج حكمه الى
المكلف ولكن لما كان عدم الوجوب امرا وفاقيا بين علمائنا
الاخباريين والمجتهدين ولم يدع احد ان ما يحتمل الوجوب
حكمه الوجوب كما قالوا في التحريم ونعم الشيخ ره ان هذا الاصل
مذكور في عدة احاديث وقد سبق انه عليه السلام قوله عليه السلام ما
حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وغير ذلك افرد جزا
هذا الحكم وجعل نفيه بالمعنى الذي قلناه هو الاصل ولما كان الاصل
نفي التحريم من المدارك العظيمة افرده ايضا ثم لم يكتف بهما بل
التفى الى التعميم وجعل نفي مطلق الحكم قسما متعددا واشار الى انه
غير مسلم على اطلاقه لانه ره يبني الجهد في تحصيل العلم الاثني
عشر ولعلنا نشير ان شاء الله الى حكم ما يحتمل غير الوجوب والتحريم
من الاحكام ثم ان ههنا موضع تامل وهو ان الاحكام التي اودعها
النبي صلى الله عليه واله عند الحجج عليهم السلام ولم يظهروها للمكلفين اصلا
فلا شك ان ذمتهم برية منها وكذا التي اظهروها وضاعت
لحوادث الزمان واما التي خرجت منهم وبقيت فنقول فيها ان الحجة
او من قام مقامه من الرسل اما ان يبلغ الحكم الى المكلف اولا وعلى

الثاني

الثاني اما ان علم المكلف الحكم اتفاقا ولانه علم ان تحصيل العلم بالتكاليف
واجب عليه فحصل وظفر بها اولا وعلى الثاني فاما ان يكون جهله
مستندا الى عدم علمه بلزوم تحصيل العلم بالتكاليف ولو بالسماع
من العلماء واما لاجل تركه التحصيل مع العلم بوجوبه فالجاهل
بالحكم وبلزوم تحصيل العلم به عليه ذمته برية بمقتضى القواعد
العقلية عند العدلية واما الجاهل المسامح المتهاون التارك للمكلف
به والاتي به لا على ما هو عليه في الواقع فان لم نقل بجواز التكليف
بالايطاق اصلا فذمته برية عن نفس الحكم وانما يعاقب لاجل
ترك التحصيل الذي علم وجوبه وان قلنا بالجواز اذا كان منشأه
المكلف فيستحق عقابين احدهما لترك التحصيل والاخر لعدم
الاتيان بالمكلف به واما الذي لا يعلم الحكم من طريق الاجتهاد
فالتقليد ان فرضنا انه اتى بما هو الواقع فبعض علمائنا يقول
بانه لا شيء عليه وبعضهم يقول لا اعتداد بالاتيان بالمكلف به
وان كان مطابقا للواقع ما لم يكن عن علم اجتهادي او تقليدي ولعل
من يقول بفساد الجاهل وصحة ما اتى به ان كان مطابقا للواقع
مستظهر بالكتاب والسنة واما القسم الرابع فالكلام فيه كما في
الثالث ولكن على تفصيل وهو انه قد تقدم ان العقلاء قد اختلفوا
في الفعل الذي يجد العقل فيه منفعة ولا يجد امارة على المفسدة
فيه مع تحققها في الواقع فقال قوم انه الدليل العقلي قائم على انه
لا باس على المكلف في ارتكابه واجتنابه باسا عقليا وقال قوم
بالوقف فرجح هذا الاصل عند من يقول هنك من يقول

[illegible]

به الى اصل الاباحة ولا يجوز لاحد ان يدعى البأس او نفيه فى هذه
المرتبة من جهة الشرع لان المسئلة فرضت مع قطع النظر عنه
او مع ملاحظة عدم الشرع وبعد الشرع وعدم النص لا
ريب فى براءة ذمة المكلف شرعا وعقلا عن لزوم الاجتناب
لو فرض عدم تبليغ الشارع حكم مثل هذا الامر اليه ولكن جما
من علمائنا وهم الاخباريون يدعون ان الشارع صلى الله عليه واله
اعلم ان الحكم فيما لا نص فيه لزوم الاجتناب والمجتهدون قالوا
بانه عدمه وقد تقدم وسيأتى ان شاء الله تعالى حججهم فظهر مما حررنا
ان معنى كون نفى التحريم والتحريم او التحريم او عدم اللزوم
الاجتناب او لزومه اصولا انها امور قطعية للدلايل تشهد
عليها من النقل والعقل كاستحالة تكليف الغافل كما تقدم فى
اصالة نفى الوجوب واما القسم الخامس والسادس والسابع
فمعنى الاصالة فى الجميع هو ان الراجح عند كل مخاطب ارادة
المتكلم المعنى الظاهر من كلامه الى ان يقوم دليل على خلافه فهاهنا
نلاحظ ارادة العموم من العام والاطلاق من المطلق والدوام
الاستمرار فيما لم يبين له غاية وانتهاء وعدم التقييد بشرط عند
ذكر شىء مع السكوت عن اشتراطه به وهذا مما لا كلام فيه انما
الكلام فى ان الفقيه هل يجوز له ان يفتى بمثل هذا الراجح قبل
الفحص ام لا وقد تقدم الكلام فيه وان المختار الجواز والاحتياط
فى الفحص واما القسم الثامن فظهر حاله مما تلونا عليك وهو
ان عدم الحكم الشرعى من حيث هو عدم الحادث قد انقطع

استمراره

استمراره بعد البعث واما الثانى ومن حيث عدم التكليف به فهو باق
الى ان يدل دليل على التكليف به من حيث الخصوصية وان ما فعل
شأنه فعله الشرعى عند البعض الاباحة الشرعية من حيث
عدم الظفر بالحكم المختص به والاجتناب من هذه الحيثية عند آخرين
كما مر مرارا واما القسم التاسع والعاشر فسيجيء فيهما ان شاء الله تعالى الكلام م
واما القسم الحادى عشر فالقاعدة معتبرة ان كانت بديهية او نظرية
مستندة الى دليل معتبر واما الثانى عشر فهو كسابقه الا
ان انه يلاحظ ان هذا الترجيح من اين حصل هل حصل مما عول
عليه الشارع ام لا واما القسم الثالث عشر والرابع عشر فامرهما
واضح قوله ره والمراد من الاصل فى قولهم الخ قد عرفت ان المكلف
اذا خلى ونفسه لا يعلم تكليفا فمتى استمر هذا الجهل علم براءة ذمته
وقد مر تفصيل الكلام قوله ره واما قولهم الاصل فى كل ممكن الخ
فنقول الممكن اما ما تساوى وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته
واما ما يكون وجوده اولى واما ما يكون عدمه اولى فعلى الاولين
لا يحكم بترجيح عدمه والاخير لم يدل عليه عقل ولا نقل و
هكذا نقول اذا قيس وجود الممكن وعدمه الى الخارج فانه
لا يتم ايضا من هذه الاقسام والكلام فيه كالسابق نعم اذا لاحظ
العقل الممكن المتساوى الطرفين يحكم بانه فى مرتبة ذاته معدوم
بمعنى ان العقل لا وجد فى هذه المرتبة علة الوجود وهو
كاف للعدم بل هو علة العدم فحكم بتحقق العدم فى هذه المرتبة
لا الوجود ومن المعلوم ان نظر الاصولى ليس فى كون عدم

كل
الممكن اصلا الى هذا المعنى بل الظاهر ان مرادهم هو ان الاصل فى
ممكن حادث العدم فيرجع الى القسم الاول من الاربعة عشر
ولك ان تستصحبه كما اشرنا اليه **قوله** ره فقولهم الاصل فى
الاشيا الطهارة الخ اقول الشارع صلى الله عليه واله جعل
الصلوة مباحة عند ملابسة المصلى لبعض الاشيا ومحرمة
عند ملابسته لبعض آخر ولا بد بمقتضى قاعدة العقل و
هى استحالة الترجيح والترجح بلا مرجح من ان يكون فى الشى
بحسب الواقع ونفس الامر صفة حقيقية او اعتبارية
وبالجملة شى مقتض لان يباح معه الصلوة او يحرم وهذا
مما لا يصل الى دركه عقولنا والشارع العالم بحقايق الاشيا
وصفاتها لما علم مناسبة الصلوة مع البعض وعدمها مع البعض
اعلمنا بالمناسبة وعدمها وعبر عن كون الشى بحيث يباح معه
الصلوة بالطهارة وعن الشى بالطاهر وعن كونه بحيث
تحرم معه الصلوة بالنجاسة وعن الشى بالنجس فليس لنا سبيل
الى القطع او الظن بان شيا من الاشيا طاهر او نجس الا من طريق
اعلام الشارع وهو اما بصريح الخطابات او التبيهات ثم لما تتبعنا
الشريعة وجدنا ان الشارع منعنا من الدخول فى الصلوة عند
ملابسة اشيا مخصوصة وصرح بطهارة بعض مما عداها وسكت
عن البعض واذ كان عليه ان يبين لنا نجاسة ما سكت عنه لو كان
نجسا فى الواقع اذ من اعظم فوايد بعث الانبيا عليهم السلام ارشادهم
الى ما لا يصل اليه العقول ولكنه لم يبين فظهر ان سكوته

منزله

بمنزلة حكمه بطهارة ما عدا الاشيا المخصوصة وهذا يفيدنا قضية كلية
هى ان كل شى طاهر الا اشيا معلومة هذا مع قطع النظر عما قد ورد فى
الشرع من ان كل شى نظيف حتى تعلم انه قذر هذا حاصل ما افاده
المصنف مع توضيح وتتميم وانت تعلم ان هذا الاصل ينفعنا فى الشى
الذى لم يصل الينا نص على نجاسته وطهارته فبعد القطع بهذه
القاعدة نستنبط حكمه منها ولكن اثباتها اعنى الطهارة من الطريق
الذى سلكه المصنف موقوف على ان يكون هذا الشى من الاشياء التى
نقطع بان الشارع سكت عن حكمها ومن اين لنا ذلك غاية ما يمكن عدم
الوجدان بعد الفحص وليس هو دليلا على العدم فى الواقع فلا بد ان
نتمسك بعدم اشتغال الذمة بلزوم اجتناب شى فى حال الصلوة
مما نلابسه فى تلك الحالة لباسا كان او غيره الا ما نص على لزوم
اجتنابه مع ظفرنا عليه وليس هذا الا جزئيا من جزئيات الاصل
المشهور وهى اباحة ما لم يصل الينا حكمه بخصوصه فليس هذا
الاصل فرعا لاصل اخر وليس معنى قولنا ان الاصل الطهارة
فى الاشيا التى لا نعلم طهارتها ولا نجاستها بنص خاص بها ولا من
عموم شامل لها شمولا ظاهرا انه يجوز الصلوة معها مع كون هذا الجواز
حكمها الواقعى من حيث انها امر غير معلوم الحكم وحكمها الظاهرى من
حيث انها شى خاص ولعل حكمها الواقعى من حيث الخصوصية مخالف
لحكمها الظاهرى وهذا اعنى كون الاباحة حكما واقعيا للشى من حيث
انه مبهم الحكم وظاهريا من حيث انه شى خاص ككونه هذا النوع من
النبات او الحيوان مثلا جار فى كل ما لم يصل حكمه الى المكلف كما تقدمت

الاشارة اليه فمن ادعى اصالة الطهارة ان اراد ما قلنا فنعم الوفاق وان
اراد معنى اخر فنحن نطالبه بالدليل وهذا الذى قلناه يناسب طريقة
المجتهدين القائلين باصالة الاباحة واما من لا يقول بها فيثبت هذا
الاصل ان قال به بالاحاديث ولم اظفر بحديث عام سوى ما ذكرته
ثم انى بعد ما كتبت هذه الحاشية وجدت فى شرحى الدروس
والارشاد لاستادى الاساتيد العلمين النحريرين رحمهما الله ما يشيد
اركانه ما ذكرته فاحببت ايراده قال استاد الكل قدس سره عند
الاستدلال على طهارة سؤر ما لا يؤكل لحمه وقد استقربه الشهيد
اما اولا فلاصالة الطهارة لان النجاسة يرجع حقيقة الى وجوب
الاجتناب عن موصوفها فى الاكل والشرب ونحوهما من الا
ستعمالات وكذا وجوب الاجتناب عنه فى الصلوة ونحوها من
العبادات المشروطة بالطهارة ووجوب ازالتها عن المصاحف
والمساجد ونحوها وبالجملة مرجعها الى تقضا وتكليف حتى
والاصل براءة الذمة من التكاليف حتى تثبت وكذا الكلام
فى اصالة الحل ويؤيد الاصل العقلى ايضا ما ورد فى الروايات
من ان كل شئ نظيف حتى تستيقن انه قذر وكل ما طاهر حتى
تعلم انه قذر وكذا كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى والحاصل ان العقل
والنقل متطابقان فى هذا الاصل وقال مولانا المحقق الفاضل قدس
لطيفه فى شرح الارشاد فى مبحث الماء المضاف المتنجس لا نسلم
ان الاصل فى كل شئ الطهارة لان الطهارة والنجاسة حكمان
شرعيان وكل منهما يعلم ببيان الشارع ولا شئ يدل على عموم الطهارة

فى كل

فى كل شئ فى كل شئ الا ما يخرج بالدليل وربما يوجد ذلك فى
فى الماء المطلق حسب لا يقى رواية عمار الساباطى فى الموثق عن
ابى عبد الله عليه السلام كل شئ نظيف حتى يعلم انه قذر يدل على ذلك
لانا نقول القدر الذى نعلم دلالة الخبر عليه ان الاشياء لها صفة
عند الجهالة بعروض النجاسة لها او كونها احد النجاسات
لا عند الجهل بكونها نجسة ام لا شرعا وسيجيى زيادة بيان لكن
وما نحن فيه من قبيل الاخير فعلم ان اثبات هذا الاصل لا
يخلو عن اشكال نعم ان قلنا ان الاصل فى الاشياء الاباحة لزم
جواز الشرب من مثل هذا الماء لكن البراءة اليقينية تقتضى
تنزيه الجسد والثياب عنه فى الصلوة والوضوء بغيره ثم قال
فى مبحث الماء الجارى اذا لم يتغير بالنجاسة واستدل عليه ايضا
بوجوه الاول اصالة الطهارة فان الاشياء كلها على الطهارة
الا ما نص الشارع على نجاسته لانها مخلوقة لمنافع العباد ولا
يتم النفع الا بها والحق ان اثبات اصالة الطهارة بالدليل
العقلى متعذر او متعسر وما ذكره فى بيانه ضعيف لحصول
المنافع بالنجس ايضا الثانى قول الصادق عليه السلام فيما روى عنه
بطرق متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وفيه نظر
لان القدر المعلوم من الخبر على الطهارة اذا شك فى عروض ان الماء
النجاسة له لا اذا شك فى كون الشئ سببا للنجاسة شرعا
لا فان الحمل على ان الجهل بالحكم الشرعى موجب للطهارة بعيد غير
مانوس بل الاقرب ان يكون المراد ان كل ماء طاهر حتى يعلم انه

بعض الأشياء المتعنفة بالنجاسة لا ان كل ما طاهر حتى يعلم اتصافه
بالنجاسة وبين المنيين فرق وقد وقع نظير ذلك مفصلا في كلام
الصادق عليه السلام في رواية مسعدة بن صدقة عنه عليه السلام قال سمعته يقول
كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل
نفسك وذلك مثل الثوب قد اشتريته وهو سرقة او
المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة
تحتك وهي اختك او رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى
يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة اقول ما ذكره ره من
كون الطهارة والنجاسة حكمين شرعيين لا سبيل للعقل اليهما
قويم واما ان الشارع لم يبين بعنوان العموم ان كل شيء طاهر
فنقول حديث حماد الذي تلقاه الاصحاب بالقبول هو البيان قوله ره
القدر الذي نعلم دلالة الخبر عليه هو ان الاشياء طاهرة عند
الجهل بعروض النجاسة لها وكونها احد النجاسات لا عند الجهل بكونها
نجسة ام لا شرعا فنقول هذا الحديث على هذا الحمل يكون معناه ان
كل شيء علمت نظافته من دليل شرعي فاستصحب ما علمته الى
ان يأتيك دليل مزيل لهذا الاستصحاب وهذا المعنى ليس هو المعنى
المتبادر منه ولهذا ترى من تقدم عليه ره ومن تأخر عنه لم يحملوه
عليه اللهم الا القليل لا يقال المسألة اصولية واثباتها بخبر
الواحد مما منعه المحققون ونقل عليه الاجماع لانا نقول هذا
الذي قلناه انما هو على تقدير جواز اثبات مثل هذه المسألة
بهذا الخبر على انه لا مانع عندي من اثبات امثال تلك المسائل

باخبار

باخبار الآحاد اذ كانت ادلة جواز العمل بخبر الواحد قطعية ودعوى
الاجماع في مثل هذا المقام غير مسموعة وقد سبق ان دعوى القطع في
الاصول يشهد الاعتبار بكذبها نعم لا بد من ان ينتهي الى دليل
قطعي ثم حكمه ره على تقدير ان يكون الاصل في الاشياء الاباحة
بجواز الشرب دون الوضوء والصلوة منظور فيه اما اولا
فلانه يظهر منه انه ره جعل اصل الاباحة مختصا بالماكل
والمشارب مع ان المشهور ان من يقول به يقول باصالة
الاباحة في كل فعل من افعال المكلفين اذا لم يرد فيه نص ولا
شك ان الصلوة مع ملابسة ما لاقاه هذا الماء من جملة تلك
الافعال واما ثانيا فلان اليقين بالبراءة انما يلزم اذا كان
هناك اشتغال الذمة ومن اين حصل لنا العلم باشتغال يقين ع
ذمتنا بصلوة لا تكون معنا عند فعلها الا ما نص الشارع على
طهارته سلمنا ان الشارع كلفنا بان نصلي في الشيء الطاهر في
الواقع ونأكل ونشرب الطاهر كذلك فنقول ليس الطاهر
في الواقع الا ما اباح الشارع استعماله في الصلوة وتناوله وهو
عليه السلام اباح بعض الاشياء بخصوصه واباح البعض الآخر بقوله
كل شيء مطلق وبعدم التكليف بما لا يطاق ولا منافاة بين ان
يكون شيء طاهرا في الواقع ما دام مجهول الحكم فخصوصه ونجسا
في الواقع من حيث الخصوص حيثية كما مرت الاشارة اليه اذ الاحكام
الشرعية قد تكون مرتبطة بجهات اعتبارية فلا مانع من ان يكون
حكم شيء في الواقع مع جهل المكلف مغايرا لحكمه في نفسه او مع علم

المكلف فظهر ان كون الجهل بالحكم الشرعي موجبا للطهارة قريب مما
عند من يقول باصالة الاباحة قبل ورود الشرع وبعده واما الذي
الذي ذكره ره فمبني على الفرق بين الشبهة في طريق الحكم الشرعي
الشبهة في نفس الحكم الشرعي وقد تقدم الكلام عليه مستوفا وتوضيح
في هذا المقام ان الشارع اذا حكم على صنف من الماء بالطهارة وعلى
صنف آخر منه بالنجاسة ووقع عندنا ماء لا ندري اهو من الصنف
الاول او الثاني فنحكم بطهارته الى ان نعلم دخوله تحت الصنف
النجس وكونه بعضا منه لقوله عليه السلام كل ماء طاهر حتى يعلم انه
قذر فمنشأ الترديد هنا هو عدم العلم بدخول ما عندنا في احد الصنفين
بخصوصه وهذا معنى قوله ره بل الاقرب ان يكون المراد ان كل ماء
طاهر حتى تعلم انه بعض الاشياء المتصفة بالنجاسة واما اذا لم نعلم ان
الشارع هل حكم على هذا الماء بالطهارة او النجاسة فلا نحكم عليه بالطهارة
لان الحكم عليه بها مبني على ان يكون معنى قوله عليه السلام كل ماء طاهر حتى تعلم
انه قذر ان كل ماء اذا لم تعلم حكمه الشرعي من الطهارة والنجاسة
فحكمه الشرعي الطهارة حتى يحصل لكم العلم بحكمه الشرعي وهو ايضا
وهذا معنى بعيد غير مانوس ثم جعل ره الحديث الذي نقله شاهدا على
المعنى الذي استشهد به هذا توضيح مرامه قدس سره وقد سبق منا
ما يفيدك في هذا المقام فتذكر قوله ره للاستقذار قال الشهيد في
القواعد فبالاستقذار يخرج السموم القاتلة والاغذية الممرضة
وبالتوسل الى الفرار يخرج الخمر والعصير فانهما غير مستقذرين
ولكن الحكم بنجاستهما يزيدهما ابعادا من النفس لانها مطلوبة

بالفرار

بالفرار عنها وبالنجاسة يزداد الفرار قوله ره والبدن متلطخ باي
شيء كان وكذا الثوب متلطخا باي شيء كان اقول اذا كان المراد من الهيئة
الصلوة المقيدة بهذه القيود فلا نسلم انها تحصل مع كون البدن متلطخا
باي شيء كان بل لا بد ان يكون البدن طاهرا والعلم به موقوف على اعلام
الشارع بالطاهر والنجس وان كان المراد منها هذه الحركات والسكنات
فله وجه والظ ان المأمور به هو الاول فلا بد من علم الطاهر والنجس مما
ذكرناه قوله ره وكذا قولهم الاصل في الاشياء الحل مراده بالحل هو
اباحة الاكل والمشارب وسيستدل على الاباحة المطلقة بالحديث
وحاصل كلامه هو ان الله سبحانه اباح لنا اكل كل شيء وشربه
الا ما اخرجه وبين حرمته لانه سبحانه اخبر بانه خلق لانتفاعنا
اي الانتفاع كان كل ما في الارض اي شيء كان فهنا اذن منه تعالى ورخصة
في جواز تناول ما على الارض وهو المطلوب وهذا الدليل موقوف
على اشياء كون اللام للانتفاع او للاختصاص الشامل له وتعميم الانتفاع
وكون لفظة ما عامة ولفظة في الارض شاملة لما في ظاهر الارض
ولما في باطنها اما الاول فلا ينبغي النزاع فيه لان كون الاختصاص
من جهة الانتفاع احد معاني اللام وكونه هو المتبادر من الاية لا شك
فيه واما عموم الانتفاع فاستدل عليه المصنف بانه لو لم يكن عاما لكان
المراد الاخبار بان الله تعالى خلق للمكلفين جميع ما في الارض لينتفعوا به
انتفاعا ما غير معلوم لهم الا بان يبينه الله لهم والمكلف بعد علمه بهذا
الخبر لا يجوز له الانتفاع بشيء لان كل شيء يمكن عنده ان يكون
نافعا له وان يكون مضرا به والعقل لا يجوز الاقدام على الشيء مع تساوي

کتابخانه آستان قدس
ویژه مخطوطی

احتمالی النفع والضرر فيكون اخباره بمثل هذا الخبر خاليا عن الفائدة وهذا مما تنزه كلام الله سبحانه عنه لا يليق بمقام الامتنان اقول ان مقام الامتنان لا يقتضي ازيد من ان يعلم المكلف ان الله سبحانه انعم عليه بان خلق جميع ما على الارض لانتفاعه وامّا ارشاده الى كيفية الانتفاع وكميته فربما حصل من امر آخر ومن آية اخرى فيجوز ح ان يكون لكل شيء نفع خاص به لا يجوز تعدّيه مثل جواز شمّ بعض الاشياء دون اكله وقد بيّن الله سبحانه الحلال والحرام بلسان نبيه صلى الله عليه وآله فلا تدل الآية الكريمة على الاذن في كل انتفاع من كل شيء وبالجملة ليس في الآية الشريفة لفظ دال على عموم الانتفاع من كل شيء والاستدلال بمثل ما قاله المصنف ثم جعله مناطا للاحكام الشرعية جرأة واىّ جرأة وقال الشيخ المحدث البارع في الفوايد الطوسية ورد في بعض الاحاديث المعتبرة المعتمدة عن امير المؤمنين عليه السلم انه قال في تفسير هذا خلق لكم ما في الارض لتعتبروا به وقد قيل انه على تقدير عموم الانتفاع يكفي في مقام الامتنان اباحة الله سبحانه جميع الانتفاعات ولو كان جواز بعضها عند الاضطرار لان عدم منع المضطرين نعمة ومنّة عليهم الا ترى كيف منع الباغي عن الانتفاع بالميتة في حال اضطراره وامّا عموم لفظة ما وشمول لفظة في الارض اوان شاكلتها في هذه الآية كما في قوله عز وجل اني جاعل في الارض خليفة فواضح ظاهر قوله ره وايضا يدل عليه قوله تع حرّمت الخ

اقول

اقول انما يستدل بهذه الآية مع ختم آية شريفة اخرى اليها وهي قوله سبحانه وما لكم الّا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم وجه الاستدلال ان قوله تع وقد فصّل لكم اشارة الى الآية الاولى كما ذكروه وح فالظاهر ان المحرّمات كلها منفصلة فيها والّا فلا وجه لانكار عدم اكل ما ذكر اسم الله عليه معللا بان المحرّمات قد فصّلت عليكم وهو ليس منها فعلى تقدير ان يكون كلما ليس داخلا فيما ذكر في الآية المنفصلة حلالا وهو المطلوب اقول وعلى تقدير تسليم ان يكون المراد بالتفصيل هو تبيينه سبحانه بلسان نبيه صلى الله عليه وآله اللهم الّا ان يقال ان كل شيء مما وقع النزاع في حرمته وحليته قد نصّ النبي صلى الله عليه وآله على حكمه ولكن منه ما وصل الينا ومنه ما لم يصل فرجع الامر الى ان ما لم يصل الينا حكمه هل حكمه الاباحة او الحظر وقد سبق النزاع فيه وبيّنا ما هو الحق فتذكّر وظهر مما حررناه ان ما استدل به المصنف ره ضعيف بانفراده ولعل في نسختنا سقطا وفي بعض النسخ موضع هذه الآية آية اخرى هي قوله انما حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الآية والاستدلال بها ح من مفهوم الحصر كما في الآية الاخيرة قوله ره قوله تع ليس على الذين امنوا الخ قال في الفوايد الطوسية لا يخفى ضعف دلالتها لاختصاصها بمن جمع الصفات المذكورة كلها من الايمان والعمل الصالح والتقوى والاحسان بل هي مخصوصة بمن آمن وعمل صالحا قبل نزول الآية كما دل عليه النقل

يفهم حليته ما لم ينص النبي ص على حرمته

الماضيين لعدم دلالتها على الحال والاستقبال قطعاً ثم لا بد من
اتصافهم بباقي الصفات وهي مخصوصة ايضاً بالطعام لا دلالة
لها على غيره بل بالطعام الذي طعموه في الزمان الماضي لقوله فيما طعموا
وبذلك صرح الطبرسي فخصه بما وقع قبل نزول الآية فكيف
يستدل بعد نزولها باكثر من الف سنة قوله ره وقوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا كلوا الخ اعترض عليه اولاً بانه من خطاب
المشافهة فلا عموم له اقول ولا وقع له بعد ما عرفت في ذلك
المبحث وثانياً بان لفظة من للتبعيض اقول هذا ايضاً كسابقه
لان لفظة ما عامة والغرض من التبعيض ان المكلفين لا
ياكلون جميع ما على الارض بل ياكلون من كل شيء بعضه فصار
المفاد جواز اكل بعض من كل ما على الارض وبهذا القدر يثبت
المطلوب نعم لا تدل على حلية غير الاكل وقد ناقش فيها صاحب
الفوائد الطوسية بغير ما ذكر من اراده فليراجعها قوله ره
وفي هذه الآية اشعار الخ اقول استدل بعضهم على اباحة كل
جميع الاشياء بهذه الآية الكريمة من مفهوم الحصر وقد استدل
بها المعصوم عليه السلم ايضاً على اباحة بعض الاشياء ففي التهذيب
عن الصادق عليه السلم والعياشي عن الباقر عليه السلم انه قال سئل
عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك حرام
هو فقال لي يا محمد اقرأ هذه الآية التي في الانعام قل لا اجد فيما
اوحي الي محرما على طاعم يطعمه فقال فقرأتها حتى فرغت منها
فقال انما الحرام ما حرم الله ورسوله ولكنهم قد كانوا يعافون
شيئا

شيئا نحن نعافها وحاصل كلام المقررة هو ان النبي صلى الله عليه واله
ردّ على المشركين في تحريمهم بعض المباحات بان الذي اوحي اليه تحريمه
هو اشياء مخصوصة فلا بد ان يكون باقي الاشياء مما لم يوح اليه صلى الله
عليه واله تحريمه مباحاً فيظهر منه ان التحريم هو المحتاج الى
الدليل الذي هو الوحي واما الاباحة فيكفيها عدم وحي التحريم
وليس باصالة الحل الا هذا ولك ان تقول ان مفاد الآية
الشريفة اني لا اجد فيما اوحي الي من الاشياء التي بين لي حلها
وحرمتها محرماً الا كذا وكذا وانما لم يفصل الحلال بل فصل المحرم
لقلة الثاني وكثرة الاول فاقتضى مقام البلاغة ذكر الثاني ليعلم ان
ما يغايره من القسم الاول وهذا المعنى وان كان في الثمرة وهي اباحة
كل ما سوى المذكورات بعد الاستثناء كالمعنى الاول ولكنه لا يفيد
كون الاباحة هو الاصل المركوز في العقول بل يفيد ان الله اباح
ما سوى المذكورات فيثبت الاباحة الشرعية قوله ره بل هما
قسمان لعل ما سبق في تحقيق هذا الاصل يؤيد كونهما قسماً واحداً
وان مآل الثاني الى الاول قوله ره نعم لا يصح الاستدلال الخ
اقول قد عرفت ان مرجع البراءة الى القطع بعدم اشتغال الذمة
بالتشاغل الشرعية عند عدم وجدان دليل على الاشتغال فاذا
فرضنا ان يكون هذا القطع مستلزماً لشغل الذمة من جهة اخرى
لملازمة عقلية او لدليل متابع شرعي فكيف يجوز لنا ان نقول
بعدم صحة الاستدلال لان عدم الصحة اما ان يكون به من جهة
عدم الملزوم مع فرضنا وجوده او جهة عدم الملازمة مع

وكلاهما غير معقول على هذا التقدير مثلاً لو سئل لنا هكذا لو كانت ذمّتنا
بريّة من الحكم الفلاني لوجب علينا كذا وكذا الدلالة العقل عليه
لان المقدم علّة تامّة للتالي مثلاً او للكتاب او السنة مثلاً لكن المقدم
حق لان المفروض ان الحكم الفلاني لا دليل عليه عندنا وتكليف
الغافل قبيح فيكون التالي حقّا فلا مجال للقدح في هذا الاستدلال
وليس الحكم الثاني حكما من غير دليل بقي الكلام فيما ذكره المصنّف من
الامثلة فنقول لو فرضنا ان الشارع لم ينهنا عن استعمال كل من
الانائين بخصوصه في الواقع او لم يصل الينا النهي عنه لما كان
الاجتناب واجبا علينا فيكون الاستعمال اما جائزا او واجبا
ان كنا مشغولي الذمة بمشروط بالطهارة او بنفس الطهارة
ان كانت هي واجبة علينا اما وجوبا تخييريا بين الانائين او بينهما
وبين الآخر ان وجد واما وجوبا عينيا ان انحصر فيهما ولكن علماءنا
مطبقون على عدم جواز الاستعمال اما لورود النهي عنه
بخصوصه واما للنهي عن استعمال ما نقطع بنجاسته وان لم يكن معينا
بل كلّي طبيعة مرسلة كاحد الانائين لا بعينه ولا شك ان امتثال
النهي انما يتحقق بترك جميع ما يصدق عليه تلك الطبيعة فلا بدّ
من اجتنابهما جميعا وهكذا نقول في باقي الامثلة والحاصل منع
تحقق البراءة لا القول بتحققها مع عدم صحة الاستدلال كما
قاله المصنف ره قوله ره لا اذا كان شاغلا للذمة الخ اقول ليس كل
عدم اصلا بل العدم المعلوم المقطوع به وليس عدم كرّية الماء
امرا متحققا مقدّما على كرّيته من حيث هو هذا النوع الخاص

من الجسم بل الظاهر ان هذه الطبيعة اول ما وجدت وجدت في ضمن الكر ثم
عرض لها الانتقاص فصار بعض الاقسام غير كر فلا بدّ ان نفرض ماء
غير كرّ يصير بالتدريج كرا فصار ملاقيا لنجاسة ولم نعلم ان الملاقات
هل كانت قبل البلوغ ام بعده فعلى هذا التقدير نقول ان الثابت على
اليقين نقضه بالشك هو الاصل المعتبر في الشرع عند القائلين وعدم
بالاستصحاب كما سيجيء بيانه ان شاء الله تعالى وهذا يقتضي ان نحكم بعدم
بلوغ الماء كرا الا بعد العلم ببلوغه كرا وهذا الحكم يقتضي كون هذا الماء
مظنون النجاسة فلو قلنا بان مظنون النجاسة من اي طريق
حصل الظن يجب اجتنابه لقلنا بوجوب اجتناب هذا الماء لكنا
نقول ان العقل لم يدل على لزوم وجوب الاجتناب لظن النجاسة
والشرع حكم بعدم اللزوم الا في مواضع خاصة لو قلنا بها كشهادة
العدلين حيث قال كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ولا تنقض
اليقين بالشك ابدا وطهارة هذا الماء كانت متيقّنة قبل وصول
النجاسة اليه فنحن لا ننقض بيقين عدم الكرية ولهذا قلنا
بان هذا الماء مظنون النجاسة ولا ننقض يقين الطهارة بالشك فيها
ولهذا حكمنا بطهارته وكم من مظنون النجاسة قد حكم الشارع
بطهارته كطين الطريق بعد انقطاع المطر وان اصابنا في الايام
الثلثة فظهر ان هذا الاصل لا يلزم منه حكم آخر هو وجوب
الاجتناب لا عقلا ولا شرعا فليس المثال منطبقا على القاعدة
التي اسسها وهي عدم جواز الاستدلال بالاصل مع كونه
مستلزما لحكم قوله ره ولا يصح اذا كان شاغلا للذمة الخ اقول

قد سبق ما يستفاد منه ما فى هذا المثال ولكن لا باس بالتوضيح
والبيان فاقول قد سبق ان العدم الذى هو الاصل ينبغى فيه
ان يكون معلوما والمعلوم فى هذا المثال طهارة الماء اولا والتنجيس
ثانيا والتطهير ثالثا ثم الاستعمال فلا يخلو اما ان نعلم ان الاستعمال بعد
التنجيس ولكنها لا نعلم انه وقع قبل ازالة التنجيس او بعده
او لا نعلم ان الاستعمال هل وقع قبل التنجيس او بعده وعلى الاخير
هل وقع قبل التطهير ام بعده فعلى الشق الاول من شقى الترديد
نقول بوجوب غسل ما لاقاه ذلك الماء وغيره مما هو موقوف
على طهارة الماء شرعا لان التنجيس كان يقينيا وليس لنا نقضه
الا بيقين مثله ونحن لا نعلم ان استعمالنا هل وقع بالماء الطاهر او
النجس وبالجملة النجاسة مقطوع بها والطهارة مشكوك فيها
واما على الشق الثانى فنقول بطهارة ما لاقاه وغيرها مما
يتفرع على الطهارة لانها كانت يقينية ثم عرض لنا شك فى
ان حال الاستعمال هل كانت زايلة بعروض النجاسة ام
كانت باقية وعلى الاول هل كان الاستعمال بعد زوال النجاسة
بالتطهير ام قبله والحاصل ان نجاسة الماء المستعمل فى هذه الصورة
مشكوك فيها مع انه كان يقينى الطهارة واليقين بحصول النجاسة
لم يجعله متيقن النجاسة بل جعل نفس الماء كذلك لا الماء الذى استعملنا
قوله فان قلت فلم لا يكون الذى الخ اعلم ان القائلين بوجوب
التوقف لم يقتصروا على وجوبه فيما لا دليل عليه اعنى ما لا
نص فيه من الشارع بل قالوا به فى جميع اقسام الشبهة منها

ما لا نص

ما لا نص فيه من الشارع بل قالوا به فى جميع اقسام الشبهة منها ما لا نص
فيه ومنها ما فيه نصان متعارضان من غير طريق الى الترجيح ومن جملة
ما لا نص فيه عندهم الاحكام التى يمكن استنباطها من متشابهات القرآن
وجميع اقسام المفهوم والاستصحاب وغيرها مما ليس على حجيتها دليل معتبر
عند الشارع واستدلوا على ما قالوه باحاديث نقلها الفاضل المحدث فى وسايل
الشيعة وانا اذكر منها ما هو اظهر دلالة واحذف المكرر وما ذكره
المصنف فمنها ما رواه عن حمزة بن طيار فى جملة حديث ابا عبد الله عليه السلم
لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت له والرد الى
ائمة الهدى صلوات الله عليهم حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم
فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم
لا تعلمون وعن هشام بن سالم قال قلت لابى عبد الله عليه السلم ما حق الله
على العباد قال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون فاذا فعلوا ذلك
فقد ادوا الى الله حقه وعن مفضل بن عمر فى جملة حديث قال يعنى ابا عبد الله
عليه السلم من فرط تورط ومن خاف تثبت عن التوغل فيما لا يعلم
ومن هجم على امر بغير علم جدع انف نفسه وعن احمد قال فى وصية
المفضل بن عمر قال ابو عبد الله عليه السلم من شك او ظن فاقام
على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هى الحجة الواضحة وعن ابى جعفر
عليه السلم فى حديث انه قال لزيد بن على ان الله احل حلالا وحرم
حراما وفرض فرايض وضرب امثالا وسن سننا الى ان قال فان
كنت على بينة من ربك ويقين من امرك وتبيان من شانك فشانك
والا فلا ترومن امرا انت منه فى شك ولا شبهة وعن ابى عبد الله

قال لو ان العباد اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا وعن امير المؤمنين
عليه السلام في كتاب له الى عثمان بن حنيف فانظر الى ما تقضمه من هذا المقضم
فما اشتبه عليك علمه فالفظه وما ايقنت بطيب وجوهه فنل منه
وعنه عليه السلام ايضا قال من صرحت له العبر عما بين يديه من المثلات
حجزه التقوى عن تقحم الشبهات وعن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله في كلام طويل الامور ثلاثة
امر تبين لك رشده فاتبعه وامر تبين لك غيه فاجتنبه وامر اختلف
فيه فرده الى الله عز وجل وعن رسول الله صلى الله عليه وآله
ان لكل ملك حمى وان حمى الله حلاله وحرامه والشبهات بين ذلك
كما لو ان راعيا رعى الى جانب الحمى لم يلبث غنمه ان تقع في وسطه فدعوا
الشبهات وعن ابي جعفر الثاني عليه السلام قال قال جدي رسول الله صلى الله عليه وآله
ايها الناس حلالي حلال الى يوم القيمة وحرامي حرام الى يوم القيمة
الا وقد بينهما الله عز وجل في الكتاب وبينتهما في سنتي وسيرتي
وبينهما شبهات من الشيطان وبدع بعدي من تركها صلح له امر دينه وصلحت
له مروته وعرضه ومن تلبس بها ووقع فيها واتبعها كان كمن رعى غنمه قرب
الحمى ومن رعى ماشيته قرب الحمى نازعته نفسه الى ان يرعيها
في الحمى الا وان لكل ملك حمى الا وان حمى الله عز وجل محارمه فاتقوا
حمى الله ومحارمه الحديث وعن الرضا عليه السلام قال ان هؤلاء القوم
سنح لهم شيطان اغترهم بالشبهة ولبس عليهم امر دينهم وارادوا
الهدى من تلقاء انفسهم فقالوا لم ومتى وكيف فاتاهم الهلاك من
مأمن احتياطهم والواجب لهم من ذلك الوقوف عند التحير

وعنه عليه السلام ايضا قال لا ورع كالوقوف عند الشبهة

ورد

وردّ ما جهلوا من ذلك الى عالمه ومستنبطه لان الله يقول في كتابه
ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه
منهم يعني آل محمد صلى الله عليهم وهم الذين يستنبطون من القرآن
ويعرفون الحلال والحرام وهم الحجة لله على خلقه وفي الذكرى قال
النبي صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وذكر
رحمه الله احاديث اخرى قريبة مما ذكرنا بحسب المضمون والجواب
عنها انا نكف عما لا نعلم وهو حكم الشيء في نفسه ونثبت ونتوقف
فيه ولا نهجم عليه ولا نشك ولا نظن في حكم ما لا نص فيه من حيث
هو مبهم الحكم بل نعلم حكمه من حيث هو كذلك وهو جواز العمل
مع اولوية ترك ما يحتمل التحريم كما يدل عليه حديث التثليث
وغيره فنحن على بينة من ربنا عز وجل ببركاتهم صلوات الله
عليهم وهم الشهداء لنا في الدنيا والآخرة على ان الظ من حديث مفضل
حكم العقايد لا الاعمال ومن حديث عثمان هو الاحتراز عن
المال المختلط المشتبه لطلب زيادة التقوى والورع كاكل
مال السلاطين وجوائزهم ومن حديث الصادق عليه السلام
ان شبهة المسائل التي اشتبهت ماخذها واختلفت فيه الامة
فالاخذ بها من دون رجوع الى ائمة الهدى موجب للهلاك
كما يرشد اليه حديث الرضا عليه السلام ايضا وبالجملة لا نزاع بيننا و
بينكم في وجوب التوقف في الحكم الواقعي للشبهة وهو الحكم
المتعلق بالصفات الخاصة التي يحصل بها التمييز بين الاشياء
ولكنا في ان حكم الشبهة من حيث هي شبهة معلوم من الشرع

وانما النزاع في حقيقته فانتم تقولون انها لزوم الترك ونحن نقول
بجواز الفعل مع اولوية الترك وما استدللتم به على ما ذهبتم اليه
لا يدل عليه كما مرت الاشارة اليه وسياتي ايضا في كلام المصنف ره
وما استدللنا به على ما ذهبنا اليه واضح الدلالة ولا داعي الى
تاويله او حمله على التقية وكيف يحمل عليها مع ان العامة ايضا
اختلفوا فبعضهم قال بالاباحة بعد ورود الشرع للادلة العقلية
وبعضهم بالتحريم وبعضهم بالتوقف لذلك قوله عليه السلام الوقوف
عند الشبهة الخ الظاهر ان قوله عليه السلام في آخر الخبر فما وافق الى آخره
نتيجة لما تقدم فبملاحظة نظم اجزاء الخبر والمناسبة بينها يمكن
ان يكون غرضه عليه السلام انه اذا بلغكم عنا خبران مختلفان يوافق احدهما
كتاب الله ويخالفه الآخر فالموافق لا ريب فيه واما المخالف ففيه
الشبهة لاحتمال كذب الراوي او ارادة المروي عنه خلاف ظاهره
والمراد بالمضي لو توقف عند هذه الشبهة رد علم الخبر الى صاحبه
لا العمل به ولا الانكار فان كان مضمونه حقا وصلوا بما عليه دليل
قاطع ونور ساطع في الواقع فانتظر لعل الله يرشدك اليه
هذا اذا كان المراد بالشبهة الامر الذي ورد فيه نصان متعارضان
ويحتمل احتمالا ظاهرا ان يكون المراد ما اختلف فيه الامة
فيجب التوقف في حكمه والنظر في كتاب الله فان على كل حق دليلا
ثابتا فيه وعلى كل صواب نورا منه فبعد الظفر عليها خذ الموافق
واترك المخالف فقد ارتفعت الشبهة والظاهر ان المراد من الكتاب
هو المحكمات منه التي لا شك فيها ولا شبهة تعتريها وانما المتشابهات

منه

منه فان صارت محكمة بسبب بيان اهل الذكر عليهم السلام فحكمها حكم المحكمات
في نفسها فلنا ملاحظة الموافق لها والمخالف وما لم تصر كذلك
فلا رخصة في تفسيرها من عند انفسنا قوله عليه السلام يرجئه حتى
يلقى الخ فان قلت لا يخلو المكلف من فعل شيء او تركه فالاول
هو الاخذ بقول الآمر والثاني هو العمل بقول الناهي فالارجاء
الذي هو الواسطة قلت هو الفعل او الترك لا بطريق اللزوم
كما هو مقتضى الاخذ بقول الآمر والناهي ويدل على ان غرضه
عليه السلام ترك العمل بالحديثين حديث سماعة الذي سننقله وقوله
عليه السلام في هذا الحديث فهو في سعة يدل على جواز الفعل والترك
ايضا دلالة ما ويمكن ان يكون غرضه عليه السلام هو الترك بطريق
الاولوية لا من حيث انه مطلوب للشارع طلبا لزوميا بل من
حيث عدم ثبوت التكليف يكون في سعة لا يضره الترك حتى
يلقى من يخبره بحقيقة الامر ومن سمع هذا الحديث وتركه فقد
تركه من حيث انه مطلوب للشارع لكن بهذا الحديث لا بخبر
النهي والفرق ظاهر اذ ربما كان في الواقع واجبا مامورا به وايضا
هذا الترك مندوب والاول قد يكون واجبا لحرمة الفعل
وبالجملة فيدل على انه اذا كان شيء محتملا للوجوب والحرمة ينبغي
ان يترك ولا يعمل به وقد قيل ان ترك الواجب اهون من فعل
الحرام ولعل السر فيه ان اغلب الواجبات تحصيل كمال النفس المستعدة
فكثيرا ما تترك ويبقى الاستعداد بحاله لا سيما مع الجهل بها واغلب
المحرمات ما يبطل الاستعداد بالخاصية فاذا عدم لا يوجد فتامل

حال الجاهل بالجهل البسيط ومن على العلم الجاهل بالجهل المركب واعتبر وقد
نقل عن بعض العلماء ان بعضا يقول ان فعل الحرام اسهل علينا من ترك
الواجب ولم يظهر وجهه لي قوله ع بايهما اخذت الخ الظاهر والله
يعلم انه ليس المراد الاخذ بايهما شاء من حيث عدم ثبوت التكليف
بواحد منهما المستلزم لجواز الفعل والترك لان قوله عليه السلم من باب
التسليم يأباه بل المراد انك لا تتردد فيهما ولا تكن مستكبرا بل تتعبد
اليه عليه السلم وتنقاد له عليه السلم وان جاء بالنقيضين على انك مثلا اذا
كانا لشخصين او في وقتين او لمصلحتين او نحوها وتعمل بواحد منهما
من حيث انه عليه السلم امرك او نهاك فيثيبك الله تعالى وان لم تعمل بحكمه
الواقعي ولا ينافي هذه الرخصة ارتكابه للحرام الواقعي المبطل للاستعداد
بالخاصية اذ هذا التسليم والانقياد استعداد للكمال وتقرب اليه
تعالى واي بين نصبه عز وجل لا يبالي به كما استعداده ويعجبني في هذا
المقام نظيرا لهذا الكلام قوله صلى الله عليه واله حب علي حسنة لا
تضر معها سيئة وبغض علي سيئة لا ينفع معها حسنة صلى الله عليه
واله وفداه ابي وامي ونفسي وولدي واهلي واسرتي قوله عليه السلم
حلال بين الخ لعله عليه السلم يريد والله يعلم ان من الاشياء ما يجوز فعله
لدلالة القاطع او الدليل المعتبر شرعا عليه دلالة لا سترة فيها
ولا معارض لها ومنها ما لا يجوز فعله لدلالة كذلك ومنها ما يحتمل
الامرين اما لاحتمال الدليل او لعدم بلوغ ما يدل على حدها الينا من الشارع
وان كان في نظر العقل حسنا او قبيحا فرب حسن عندنا له جهة
قبح لا نعرفها وهكذا في جانب القبيح فمن ترك الشبهة نجى

المحتمل

المحتمل نجى من ارتكاب الحرام الواقعي وان لم يكن حراما عليه بظاهر الشرع
ومن اخذ بالشبهة وعمل بها ارتكب المحرم الواقعي لا محالة لان ارتكاب جميع
الشبهات وفيها الحرام يقينا اذ من المحال العادي ان يكون جميع ما يحتمل
الحرمة حلالا ظاهرا حلالا في الواقع مع ان اخباره عليه السلم بان فيها حراما
يكفينا او لغلبة الحرام فيتيقن عدم ارتكابه مع ارتكاب بعض الشبهات
او اجرا للكلام مجرى المجاز بالمشارفة والمعنى كاد ان يرتكبه فاذا
ارتكبه هلك من حيث لا يعلم لا لكون هذا الارتكاب سببا قريبا
للهلاك بل لكونه وسيلة وسببا بعيدا اذ فعل الحرام والشبهة
يصير النفس متهاونة حتى يؤل الامر الى فعل معلوم الحرمة فهو
كمن يسلك طريقا لا يعلم فيها هلاكه مع كون سببه فيها فيدل هذا الحديث
ايضا على ترجيح الترك على الفعل فيما يحتمل الحرمة وغيرها كما سيشير
اليه المصنف وان فعل الحرام الواقعي موثر وان لم يكن حراما على
الظاهر وحمل الحلال والحرام على الاكل والشارب ونحوهما خاصة
ليس بذلك البعيد ويكفينا قوله عليه السلم لا بل عليهما جميعا رد
لقول السائل الجزاء بينهما واثبات للشق الثاني ولما كانت العبارة
جملة بين المراد بقوله ويجزي كل واحد منهما وقوله عليه السلم فعليكم
بالاحتياط يحتمل الاحتياط في الافتاء بحكم الله الواقعي فلا ينافي
قولك له لا ادري لك حكما وقولك ان شغل الذمة بازيد من
الجزاء الواحد يحتاج الى دليل فلما لم نجد ولم ندر فانت في سعة
من ترك الزيادة لقوله عليه السلم الناس في سعة ما لم يعلموا
وبالجملة لا يدل على نفي التمسك بهذا الاصل بل نتمسك به الى ان

تميم

يظهر خلافه ويحتمل الاحتياط في العمل اذا الامر دائر بين الجزء والجزئين
والعمل بالاخير احتياط مستحب ودلالة مثل هذا الكلام على ان
من الاستحباب ممنوع وهذا ايضا لا ينفي جواز العمل بالاصل هنا مع
قطع النظر عما سيقف لها المصيرة والا فشغل الذمة معلوم وفي
الجزء مشكوك فيه وليس عدم الزيادة امرا معلوما في وقت
ما حتى نتمسك به ونطلب الدليل على الزيادة اذ شغل الذمة
بالجزء الواحد وبالمتعدد امران حادثان لا اولوية لا
حدهما على الاخر وغرضي من اظهار الاحتمالين ان تعلم ان
الاحتياط بكلا معنييه يجتمع مع التمسك بالاصل فيما يجوز
التمسك بالبراءة لا على ان اللازم فيما لا نص فيه لزوم الاحتياط به عليه قوله ره اري لك ان تنتظر
اذ كون الشمس فوق الافق اعني عدم دخول وقت صلوة الخ يمكن ان يكون بناء الاحتياط فيه
المغرب وعدم اشتغال الذمة بها ونحوهما امر معلوم ولا دليل على التمسك
على دخول الوقت واشتغال الذمة الا حين ذهاب الحمرة
اذ الظاهر ان المراد بالحمرة هنا هو الضوء الكائن في ذروة الجبل
المحتمل لان يكون من الشمس او من الشفق الاحمر والاشتغال
بالعبادة قبله هو الذي حذر عليه السلام عنه وعن امثاله بقوله و
اياك ان تدين الله بما لا تعلم وعلى هذا يكون الاحتياط على طريق
الوجوب لاشتراط العلم بدخول الوقت في جواز ايقاع الصلوة
فكانه عليه السلام قال له ان حكم هذه المسئلة معلوم وهو لزوم
التاخير عند الشك في دخول الوقت قوله ره اذا فخذ
بما فيه الحائطة الخ في آخر هذا الحديث الشريف الذي سيجيء

في

في الباب السادس روايتين اولهما فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان
له فكيف اصنع فقال عليه السلام اذا فتخير احدهما فتأخذ به و
تدع الاخر والاخرى انه قال اذا فارجه حتى تلقا امامك فتسأله
ولا يخفى ان في هذه الرواية الاخرى ما يمكن ان يحمل على جواز
التمسك بالاصل عند فقد الدليل بيانه ان الراوي ره فرض
الحديثين متعارضين على النظر سواء دل احدهما على فعل شيء
والاخر على تركه ام دل احدهما على فعل شيء والاخر على فعل
ضده فسأل المخرج منه فاجاب عليه السلام بانه الترجيح وبين له
المرجحات وفرض الراوي التساوي الى ان قال فقلت انهما معا موافقان
للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع قال عليه السلام اذا فارجئه حتى
تلقا امامك فتسأله يعني اذا لم يمكن الترجيح فيتعارضان ويتساقطان
فيكون الحكم مما لا دليل عليه فلا تكليف به فارجئ العمل ولا تعمل بواحد
منهما نظيره هنا ما رواه الطبرسي عن سماعة قال قلت يرد علينا حديثان
واحد يأمرنا بالاخذ به والاخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما الحديث
وسيجيء مسندا بتمامه في الباب السادس فان قلت اذا لم يكن تكليف
بالفعل او الترك او بفعل شيء واحد من الضدين وتركهما معا وفعل ضده الخاص فمقتضى الاصل
لا لزوم الترك وظاهر الخبر هو الثاني قلت بل الظاهر ترك العمل جواز كل منهما او فعلهما
بمجموع الحديثين وجواز الفعل والترك لا التزام الترك الذي
هو قول الثاني كما يشهد له حديث سماعة مع ملاحظة آخر هذا الحديث
على احد الاحتمالين الآتيين على ان الترك لو كان مطلوبا لكان بطريق
الاستحباب وقد علمت سابقا جهة ترجيح الترك على الفعل اذا

دلّ احد الحديثين على طلب الفعل والآخر على طلب الترك واما
اذا دلّا على فعل الضدين فعلى تقدير كون الامر بالشيء نهيا عن ضده
الخاص او مستلزما اياه يكون سبب ترجيح الترك ما تقدم
بعينه من غير خفا وعلى تقدير عدم الاستلزام نقول احتمال الحرمة
لا يجب ان يكون بتوسط نهي صريح او ضمني وصل الينا ولم
نقطع بوجود المعارض بل لاستحالة الجمع بين الضدين نعلم ايضا
ان احدهما ليس مطلوبا للشارع فيحتمل ان يكون تركه مطلوبا
وهذا القدر يكفينا ويجري فيه ما قلنا من سبب ترجيح الترك
ولما لم يكن متعينا نتركهما معا لان هذا بنا التهمة على تقدير الرواية
الاخرى واما بنا ما في الاصل من قوله عليه السلام اذا فتخير احدهما
فتاخذ به وتدع الاخر فيحتمل ان يكون المراد اختيار واحد
منهما على انه مطلوب للشارع ويكون مفاد الثاني مفاد قوله عليه السلام
في خبر آخر بايهما اخذتم من باب التسليم وسعكم كما مر بيانه ويحتمل
ان يكون المراد جواز الفعل والترك او فعل احد الضدين بنا
على الاصل ومقتضاها قوله ره قلت الجواب اما عن ادلة
التوقف الخ قد استدل المصنف ره على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم
التكليف بما يرجع حاصله وملخصه الى ان عدم اشتغال الذمة
هو الاصل فان الاشتغال يحتاج الى دليل ولما لم نجده فلا تكليف
اذ تكليف الغافل قبيح ثم اعترض على نفسه بقوله فان
قلت فلم لا يكون اللازم فيما لم يدل عليه دليل التوقف لما
روى الشيخ الخ والظ ان هذا معارضة لدليله وتوجيهها

هكذا

هكذا ما لا يدل عليه دليل شبهة وكل شبهة يجب فيها للاحاديث
المذكورة وجوب التوقف حكم شرعي ثبت التكليف به
فظهر نقيض قوله ما لم نجد عليه دليلا لا تكليف به ثم منع صغرى
المعارضة ههنا واستدل بقوله اذ ادلة التوقف الخ وفيه نظر
اما اولا فلان ما لا دليل عليه ليس بحلال بيّن ولا بحرام بيّن
لاحتماله الحرمة فهي شبهة للحصر المستفاد من قوله صلى الله عليه
واله حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمنع الصغرى ساقط واما
ثانيا فلان الظ منه ره انه فهم من ادلة التوقف ان كل شبهة
ففيه التوقف وكل ما يجب فيه التوقف ففيه نصان والشبهة
ما فيه نصان متعارضان فما لا نص فيه ليس من الشبهة وانت تعلم
ان الادلة تدل على كل ما فيه نصان فهو شبهة ولا تنعكس كلية
وتدل ايضا على ان كل ما فيه نصان متعارضان يجب فيه التوقف
لكونه شبهة ولا يدل على الكلي ادعاه انا نقول ان ما فيه نصان
متعارضان متساقطان فهو مما لا دليل عليه فليس من المنصوص بل هو من
الشبهة فليس هناك قياس والحاق قوله ره ثانيا الخ حاصله انا
سلمنا ان ما لا دليل عليه شبهة وكل شبهة فيه التوقف لكنا نقول ان قوله
عليه السلام كل شيء وما حجب الله الى اخرهما خصصا الكبرى بغير ما دليل
عليه فان قلت ان ما لا عليه فرد للشبهة وهي اخص من الشيء
ومما حجب الله والاول ظاهر والثاني لان ما لم يخطر ببالنا قط
فهو ايضا مما حجب الله علمه عنا فكيف يخصص العام الخاص بل يجب
ان يقال كل شيء مطلق الا الشبهة وكل ما حجب موضوع الا

التوقف

الا هى فيها التوقف للادلة المذكورة ولو اخرج هذان الخبران
ما دخل فى عنوانهما عن حكم الشبهة فما الذى يبقى من افراد الشبهة
حتى يتوقف فيه قلت قوله عليه السلم كل شئ مطلق فى قوة قوله
عليه السلم كل ما لا نهى عنه ولا امر به اما الاول فلقوله عليه السلم حتى
يرد فيه نهى لصراحة هذا الكلام فى ان المراد بالشئ ما قلناه واما
الثانى فلان افادة ان ما امر به يجب فعله لا فايدة فيها وحاشا
كلامه عن ذلك واذا كان كذلك يكون اخص من الشبهة فتخصيص
قولنا كل شبهة فيه التوقف واخراج ما لا دليل عليه عنه
بهذا الخبر ظاهر وكذا نقول فى كل ما حجب الله ان افادة ان ما لم يخطر
ببال المكلف موضوع لا يليق بجنابه عليه السلم فالمراد ان ما لم تعلمه
به ولم يتيسر له العلم به فهو موضوع عنه وح نقول الظاهر
ان المراد منه ما لا دليل عليه اذ ما فيه نصان متعارضان
لم يجب علمه بالذات وانما صار مستورا بالعرض وهو وجود
المعارض وعلى تقدير التنزل وشمول ما حجب الله لهما نقول لنا
تكون الكليتان اعنى قولنا كل شبهة فيه التوقف وكل ما حجب
موضوع متساويى الموضوع متناقضى المحمول فيجمع بينهما اما
بالتخيير بين التوقف وجواز الفعل والترك او تخصيص
كل منهما باخراج ما لا دليل عليه عن الاولى لخبر كل شئ
مطلق بنحو ما مر واخراج ما فيه نصان عن الثانية عادل
على حكمه من التوقف صريحا كما مر من الاحاديث فيصير الحاصل
لكلنا كل شبهة فيها التوقف الا ما لا دليل عليه وكل ما حجب

عمله

عمله موضوع الا ما فيه نصان متعارضان قوله ره وثالثا الخ يعنى ان
مقتضى الجمع بين ما دل على التوقف وما دل على التخيير التخيير بينهما
عند تعارض الامارتين فان توقف وترك العمل نجى من ارتكاب
الحرام وان اختار العمل باحد الخبرين من باب التسليم لم يكن اثما
مع انك حكمت بلزوم التوقف قوله ره ورابعا الخ هذا اصوب
الاجوبة ان لم يكن هو الصواب قوله واما عن ادلة الاحتياط
الى قوله وثانيا اقول تحقيق المقام يحتاج الى بيان معنى الاحتياط
وموارده وهو يتم بذكر مقدمات الاولى الاحتياط لغة الاخذ
بالثقة والعمل بما لا يحتمل الضرر اصلا او يحتمل احتمالا مرجوحا
او بما يحتمل ان يكون اقل ضررا قال فى مجمع البحرين احتاط بالامر
لنفسه اى اخذ بما هو احوط له اى اوقى مما يخاف وفى الصحاح
احتاط الرجل لنفسه اى اخذ بالثقة ولا ريب فى انه لا يقال فى العرف
لمن عمل بما قطع بوجوبه عليه او ترك ما قطع بحرمته انه احتاط
فى الفعل او الترك وانما يقال لمن كان له خيرة فى الفعل والترك عقلا
او شرعا وكان احدهما مما يقطع بعدم الضرر فيه والاخر مما يظن
به ذلك او يشك فى حاله او كان عدم الضرر فى احدهما مظنونا وفى
الاخر مشكوكا فيه او كان احدهما اقل ضررا قطعا او ظنا او احتمالا
انه احتاط بل فى امره اذا اختار القطعى والظنى على ما يقابله
او الاقل على الاكثر ولا يبعد ان يكون فى اللغة ايضا كذلك
الثانية قد تقدم منا انه لا يجوز عقلا ونقلا تعذيب المكلف
قبل التكليف والتبليغ بان يبلغه نفس التكليف بالشئ فعلا او

بلغ

تركا والتكليف بتحصيل العلم حتى يظهر له هل هناك تكليف ليعمل
بمقتضاه اولا وهذا البلوغ انما يتحقق بالقطع بالطلب منه او الظن به
مع القطع بانه يجوز له العمل بالظن فلا يعاقب على فعل شيء ولا
على تركه من لم يبلغه نص او دليل معتبر آخر على حكم ذلك الشيء
وكذا لا يعاقب من بلغه نصان متعارضان من دون طريق الى الترجيح
او اطلع على دليل ظني نهي عن اتباعه نعم اذا بلغه حكم مثل هذا
الشيء كوجوب التوقف في العمل مثلا كما هو راي الاخباريين
فعند هذا يعاقب لو لم يتوقف اما المضرة التي يتصور على
ترك الواجب والمستحب وفعل الحرام والمكروه اما دنيوي
واما اخروي اما الدنيوي فاما ان يكون عليه امارة عقلية او
شرعية اولا وايضا اما ان يكون عليه امارة عقلية او شرعية
تفويت مصلحة او حصول مفسدة والاول كعدم حصول
كمال للمستعد له والثاني كابطال استعداد النفس المستعدة
للكمال واما الاخروي فهو اما العقاب والتعذيب او ما يؤدي
اليه كحصول ملكة تؤدي الى فعل ما يوجب او البعد عن
درجة المقربين ومن الاخير ما يترتب على فعل المكروهات
في الاخرة وهذا ايضا اما يكون عليه امارة او لا وليس الغرض
حصر المضرة بل بيان افرادها اذا تمهدت هذه فالامر الذي لا يعلم
حكمه الشرعي سواء كان لعدم النص او لتعارض الادلة وعدم
الترجيح اما ان يكون حكمه دائرا بين الوجوب والاحكام
الاربعة الباقية او بين الوجوب وما عدا التحريم او ما عدا

الاستحباب

الاستحباب او ما عدا المكروه او ما عدا المباح او بين الوجوب واثنين
منها او بين الوجوب وواحد منها وقس على ما ذكر باقي الاحتمالات
العقلية اذا تمهدت هذه فاقول ان الحلال البين والحرام البين
ليسا من موارد الاحتياط كما ظهر من المقدمة الاولى فانحصر المورد
في الشبهة وقد عرفت الخلاف في حكمها وان المجتهدين قالوا بالاباحة
مع اولوية ترك ما يحتمل التحريم للادلة النقلية والعقلية و
الاخباريين قالوا بلزوم اجتنابه لمثل تلك الادلة وسبق الكلام
في ادلة الاباحة وعلى ادلة التوقف في العمل واما اولوية الترك
فقد مر ايضا ما يدل عليها ونقول هنا ان احتمال الوجوب لما
لم يكن مستلزما لوجوب الفعل ولا احتمال التحريم مستلزما
لحرمته عند هذه الطائفة ففعل مثل هذا الامر وتركه لا يخاف
منه العقاب والتعذيب الاخروي كما ظهر من المقدمة الثانية
مع ان الزام الفعل قد يؤدي الى الحرج كما قاله في وسائل الشيعة
قال ره لا يجب الاحتياط بمجرد احتمال الوجوب بخلاف الشك
في التحريم فيجب الاحتياط ولو وجب الاحتياط في المقامين
لزم تكليف ما لا يطاق اقول لزومه ظاهر لان الاحتياط في مقام
الوجوب في الفعل وفي مقام الحرمة في الترك وفيما يحتملهما لو كلف
مكلفا بالاحتياط في المقامين لكان مكلفا بالفعل والترك معا وهذا
تكليف بالمحال واما اولوية الترك ففيه تفصيل وهو ان الفعل
يخاف منه ارتكاب المحرم الواقعي والترك يخاف منه ترك الواجب
الواقعي وما يمكن ان يترتب عليهما اما المضرة الدنيوية او البعد

الأخروي لا العقاب والأولى إما أن يكون وجودها وعدمها راجحا
عند العقل في الفعل والترك أو في أحدهما وإما أن يكونا متساويين
عنده فيهما أو في أحدهما والمراد بالرجحان ما يشمل القطع والظن ولا
شك أن في جميع صور الشك إما أن لا يكون على المشكوك فيه أمارة
أو تكون مع معارضها بمثلها وفي جميع صور الظن لا بد من أمارة
راجحة ونظائر في الاحتمالات المتكافية مثل كون وجود المضرة
مقطوعا به في كليهما وغيره من الاحتمالات لا ترجيح للفعل على
الترك ولا لعكسه بحسب العقل وإنما يتحقق الترجيح في غير
المتكافية كما إذا كان عدم الضرر في أحدهما قطعيا أو ظنيا ووجود
الضرر في الآخر مشكوكا فيه وكذا صور ترجيح وجود المضرة فإن
كان في الترك حكم بأولوية الفعل وإن كان في الفعل حكم بالعكس هذا
إذا كان الضرر بحيث يجوز العقل تحمله وأما إذا لم يكن كذلك
فيحكم بوجوب ما لا ضرر فيه أو مرجوح الضرر وإذا كان الضرر بحيث
يؤدي إلى الحرج والضيق ينبههم بحكمه النقل كقوله تعالى ما جعل عليكم
في الدين من حرج وقوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في
حكم بأولوية ترك ما يحتمل التحريم مطلقا من غير تفصيل لعله قيد
المسألة في صورة القطع أو الظن بعدم المضرة الدنيوية أو في صورة
الشك التي يلزمها عدم الأمارة أو معارضتها بمثلها أو فرضها مع
قطع النظر عنها لأن في هذه الصور يمكن أن يترتب على فعل
المحرم الواقعي شيء كضرر أو فوت منفعة وهو إما حصول ملكة
تؤدي إلى الهلاك في الأغلب كما إذا أفضت إلى الجرأة على ارتكاب

ما يلم

ما يلم حرمته وإما البعد عن درجة المقربين وإن كان مع عدم العقاب
وإما الإبطال لاستعداد على سبيل منع الخلو وإن يترتب على
ترك الواجب الواقعي إما عدم حصول كمال والبقاء على الاستعداد
وإما البعد على النحو الذي سبق والعقل يحكم بأن ما يترتب على
الثاني أسهل مما يترتب على الأول فلهذا يحكم بأولوية الترك قال العلامة
ره في مبحث التراجيح من كتاب النهاية إذا اقتضى أحد الخبرين
الحظر والآخر الوجوب فالأول راجح لأن غالب الحرمة
دفع مفسدة ملازمة للفعل أو تقليلها وفي الوجوب تحصيل
مصلحة ملازمة للفعل أو تكميلها واهتمام الشارع والعقلاء
بدفع المفاسد أتم ولأن إفضاء الحرمة إلى مقصودها أتم من إفضاء
الوجوب إلى مقصوده لأن مقصود الحرمة يتأتى بالترك
سواء كان مع قصده أو غفلة بخلاف فعل الواجب انتهى كلامه
مقامه هذا حال العقل وأما النقل كأحاديث التوقف والا
حتياط فأقل مراتبه الاستحباب ولا ريب أن الترك في
هذه الصورة مورد الاحتياط هذا كله إذا كان لنا مفر عن
ارتكاب الحرام الواقعي وأما إذا لم يكن كذلك كما إذا دل دليل
على وجوب شيء ودليل آخر على حرمته من غير ترجيح ودل
دليلان آخران على وجوب شيء آخر وحرمته كذلك وقطعنا
بشغل الذمة بأحد الشيئين نعم وإن كان ترك كل منهما احتياطا
بالنسبة إلى فعله ولكن مع ترك واحد منهما لا بد من فعل
الآخر المحتمل للحرمة فلا يحصل من الترك الخلاص من ارتكاب

المحرم وهذا مثل صلوة الجمعة والظهر والقصر والاتمام في اربعة فراسخ
والصوم والافطار مع رؤية هلال شوال قبل الزوال مع عدم الترجيح
وحكم العقل والنقل في مثل هذه الصورة التخيير بين الفعلين اما
العقل فلعدم الترجيح واما النقل فلموثقة سماعة عن ابي عبد الله
عليه السلم قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في
امر كلاهما يرويه احدهما يامره باخذه والآخر ينهاه عنه كيف
يصنع قال يرجئه حتى يلقا من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه
وفي رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم وسعك
ولعيرها اذ ترك الفعلين على ما فرضناه غير جائز فلا محيص الا
بالعمل باحد الروايتين الاخرى فان قلت يجب كلا الفعلين لان
اشتغال الذمة يقيني وتحصيل البراءة اليقينية ممكن فيكون احد
الفعلين هو الواجب بالاصالة والآخر مقدمة لتحصيل البراءة
الواجب عند الائمة قلت القدر المسلم هو اليقين باشتغال
ذمة المكلف باحد الامرين تخييرا لما قدمناه واما اشتغالها
بالواجب المعين في الواقع المجهول عند المكلف فلا نعم ربما يدعى
ان الجمع هو الاحتياط وفيه نظر ظاهر لان فائدة الجمع ان كانت
تحصيل اليقين بالبراءة فقد قلنا ان المتيقن اشتغال الذمة باحدها
تخييرا واليقين بالبراءة من هذا التكليف يحصل بفعل واحد
منهما وبالجملة الجمع اما ممكن من غير لزوم الحرج المنفي في
الدين كالقصر والاتمام وفعل الصلوتين واما ممتنع كالصوم
والافطار اما الثاني فلا ريب في ان حكمه التخيير واما الاول

ففي

فعلى تقدير الجمع يحصل القطع بارتكاب المحرم الواقعي وعلى تقدير فعل
واحد منهما يكون فعل الواجب وترك المحرم معا محتملا كما ان عدمهما
ايضا محتمل بان يكون المأتي به هو الواجب الواقعي ولا ريب ان
العاقل يختار الثاني على الاول اذ هو مقتضى الجزم فانا فرضنا
طريقين يقطع بالهلاك والنفع في احدهما ويحتمل في الآخر حصول
الهلاك مع عدم النفع والنجاة مع النفع وانظر اي ما تختار منهما
ولو تنزلنا من الترجيح لقلنا بالمساواة هنا على تقدير مساواة
ترك الواجب لفعل الحرام وقد عرفت ان الاول اسهل عند
العقل وقد ظهر مما قررنا انه لا يجوز التمسك باحاديث الا
حتياط لوجوب الجمع او استحبابه لانه موقوف على كونه احتياطا
حتى يكون مندرجا تحت مثل قوله عليه السلم خذ بالحايطة وغيره
وقد اتضح خلافه فتأمل لان المقام من مزال الاقدام وقد
يقال ان الجمع بين العبادتين تشريع محرم اذ لا قائل بانهما
يجبان معا ولم يدل دليل شرعي على جوازه فضلا عن وجوبه
او استحبابه والجواب عنه هو ان التشريع عبارة عن ادخال ما
علم انه ليس من الدين او شك انه من الدين في الدين والاول
كان يتخذ المكلف سبيلا مغايرا لسبيل صاحب الشرع ويتعبد
به والثاني كان افتى بان هذا حكم الله مع انه لا يدري هل هو كذلك
في الواقع ام لا ومن الظاهر ان من قطع بوجوب شي من
طريق الشرع عليه وبذل جهده في تحصيل الامتثال بان ياتي
بكل ما يمكن مطلوبا منه فاتفق الجمع بين فردين او افراد

انيكون

مع احتمال ان يكون كل واحد منهما هو المطلوب من غير ان يكون نفس
الجمع مقصوداً او يتعبّد الله به لا يصدق على فعله التشريع بالمعنى
الّذي سبق وان قصد بفعل ما ذكر فلا بدّ من ان يأخذ منه نعم لو قصد
الجمع والتعبّد به فلا بدّ ان يكون عند المكلّف مأموراً به ولو على
سبيل الاحتمال بان يكون من الافراد المشكوك فيها للنوع من
العبادة معلوم من الشرع والّذي يتراءى هو كون الجمع مورداً للاحتياط
فيكون مندرجاً تحت ما يدلّ عليه وانت بعد التأمّل فيما قلنا
لا يخفى عليك وجه التأمّل في كونه كذلك فتأمّل فان قلت
لم جعل الشارع حكم التخيير وعلم التخيير ولم يجعله الترك لمجموع
الفعلين مع انّ فيه فراراً عن تبعات الرتكب للمحرّم للمحرّم
قلت على تقدير ان يكون في ترك الواجب الواقعي وان لم
يكن واجباً علينا تبعة اخرويّة لا ريب في تحقّقها مع ترك
مجموع الفعلين واما فعل احدهما فكما يحتمل اشتماله على التبعة
اذا كان محرّماً في الواقع يحتمل ان يكون خالياً عنها كما اذا كان هو
الواجب في الواقع فالراجح هو فعل احدهما عند العقل ولهذا
جعل حكم التخيير التخيير علمنا في استلزام فعل كلّ واجب وترك
كلّ محرّم للمنفعة دنيويّة كانت او اخرويّة وكذا ترك
الاوّل وفعل الثاني للتبعة كذلك مع عدم العلم والظنّ
بالوجوب والحرمة تأمّل لانّ العقل اذا لاحظ كلّاً منهما
من حيث انّه يترتّب عليه شيء يجده قسمين بحسب الاحتمال
العقلي احدهما ما يترتّب عليه نفع او ضرر دنيويّ تبعة وثواب او
اخرويّة

اخرويّة سواء علم الوجوب والحرمة ام لا والثاني ما يترتّب عليه
شيء مع العلم بهما وتحقّق كلا القسمين في الخارج هو الظاهر القريب
فانا نجد فرقاً ظاهراً بين من يعرف الله ويوحّده وان لم يكن
عالماً بوجوبهما لا عقلاً ولا نقلاً ومن يرى الجرأة مع الجهل بوجوبه
وكذا بين من يترك الاوّل ومن يترك الثاني وبين من يصوم
اوّل شوّال مع الجهل به او الجهل بحرمة صومه ومن يأكل مالاً
حراماً مع الجهل بحرمته وكذا بين من يفطر في الاوّل ومن
لم يأكل محرّماً وربما كان في الاحاديث اشارة الى ما قلناه ولقد
رايت بعض الاتقياء يدخل دار من لا يجتنب عن الحرام و
يصلّي على بساطه ولا يأكل ماله والحاصل ان تأثير بعض في
النفوس مع العلم والجهل بالوجوب والحرمة وعدم تأثير البعض
مع الجهل كانّه امر ظاهر فاذا تحقّق هذا الاختلاف في هذه
النشأة فمن القريب تحقّقه في النشأة الاخرة فح يمكن ان يكون
المحرّم في جميع ما هو من قبيل صلوة الجمعة والظهر والقصر و
الاتمام الّذي لم يرخّص الشارع في تركه مطلقاً من هذا القسم الّذي
لا تبعة في ارتكابه مع الجهل والتردّد في حرمته لا يقال على ما
ذكرت يمكن ان يكون الامر المحتمل للوجوب والحرمة من
القسم الثاني الّذي لا يترتّب على فعله ولا على تركه ثواب او
تبعة مع الجهل بوجوبه وحرمته فلم قلت انّ الاحتياط في تركه
لانا نقول كما يمكن ان يكون من هذا القسم يمكن ان يكون من
القسم الاوّل وهذا الاحتمال يكفي للاحتياط كما ان احتمال

ان يكون ما نحن فيه من القسم الاول يكفينا للحكم بالتخيير لانا بعد
بيان النكتة فيما فعله الشارع بنى الكلام فى المحتمل لغير الوجوب والحرمة
وهو قسمان الاول المحتمل للوجوب والاستحباب وهذا ايضا مورد
للاحتياط عقلا ونقلا من حيث الفعل لان فعله موجب للنفع قطعا
وتركه موجب لفوت ذلك النفع قطعا وللتبعات اللازمة
لترك الواجب الواقعى احتمالا والعقل يحكم باولوية فعل ما هو
كذلك واما النقل فاحاديث الاحتياط تشهد له واحاديث
التوقف التى فيها التقسيم الى الامور الثلثة تشمل تركه لان
فعله وان لم يكن شبهة قطعا بل هو داير بين قسمين من اقسام
الحلال البين ولكن تركه شبهة لاحتمال الوجوب وحكم الشبهة
بعينه التوقف وهو فى الترك والاجتناب انما يكون بالفعل
والارتكاب والذين قالوا بوجوب الاحتياط او التوقف
فى المحتمل بين الوجوب والحرمة قالوا بالاولوية هنا فانه
فى الفوايد الطوسية ولم يقل احد ايضا بوجوب الاحتياط هنا
وان كان مستحسنا حيث لا يكون الفعل مترددا بين الوجوب
والتحريم نعم قد حكموا بوجوب الاحتياط اذا علم اشتغال الذمة
بعبادة وحصل التحير فى نوعها كالقصر والتمام والظهر و
الجمعة وصلوة الفريضة الى اربع جهات وظاهر كلام المحقق ره
فى الاصول يدل على خلاف ما ادعاه من الاجماع كما سننقله انشاء الله
لا يقال ان حصول النفع فى فعل مثل هذا الامر وفوته فى تركه
اذا كان قطعيا يكون التارك المتضرر بفوت مستحقا للذم فيلزم

ان

ان يحكم العقل بوجوب الفعل لا باولويته فقط لانا نقول العقل
والنقل جوزا تفويت المنافع القطعية والا لما كان هنا مستحب
عند العقل والشرع اذ لا شك فى ترتب المنافع على المستحبات الرخصة
فى تركها نعم المنفعة التى يستلزم فوتها مفسدة هى التى يوجب العقل
والنقل تحصيلها بل دفع المفسدة هو الموجب فى الحقيقة وهذا يؤيد
ما قلنا من ان فوت النفع اسهل على النفس من حصول الضرر
وقد يستدل على وجوب الفعل عقلا فى هذا القسم بان ترك مثل
هذا الفعل يحتمل الضرر وكلما يحتمل الضرر يقبح عند العقل ارتكابه
فاذا كان الترك قبيحا كان الفعل واجبا والجواب عنه انا لا نسلم
ان الترك محتمل للضرر ان اريد بالضرر الاخروى اذ المسئلة انما
فرضت على تقدير عدمه وكذا ان اريد به العقاب لما عرفت انه قبيح
الا مع البيان الواضح للمكلف بحيث يقطع عذره وان سلمنا الصغرى
فالكبرى غير مسلمة بل القدر المسلم هو اولوية الاجتناب عند
هذا الاحتمال وقبح الارتكاب عند القطع بالضرر او الظن به وان
اريد بالضرر ما يشمل فوت المنفعة فالعقل يحكم بالفوات فى ترك
بعض الواجبات ولكنك عرفت ان العقل والنقل قد جوزا تفويت
المنافع القطعية فضلا عن المحتملة الثانى المحتمل للوجوب والكراهة
والاحتياط فى الفعل ايضا لان العقل يحكم بان فعل المكروه المحتمل لو كان
له تبعة فهو اسهل من ترك الواجب المحتمل فيكون احاديث الاحتياط
دالة على اولوية الفعل او لزومه هنا على اختلاف المذهبين
فى الاحتياط الثالث المحتمل للوجوب والاباحة وامره ظاهر ونظيره من

من حكم هذه الاقسام حكم ما اذا انضم الى الوجوب مع واحد من الاحكام
ثالث كانضمام الاباحة الى الوجوب والاستحباب مثلا وكذا يظهر حكم باقي الاقسام
المحتملة العقلية مثلا نقول في المحتمل للاستحباب والكراهة ان الاحتياط
في الترك لان فوت المنفعة اسهل عند العقل من حصول المضرة
ولو قيل بالعكس فالعكس وان تساويا فالتخيير ثم اعلم انه قد اختلف
اهل العلم في الاحتياط فقيل بوجوبه وقيل بعدمه وقيل بالتفصيل
قال المحقق في رسالته المعمولة في علم الاصول المسألة الثالثة
العمل بالاحتياط غير لازم وصار آخرون الى وجوبه وقال آخرون
الى وجوبه وقال آخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط
واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد
نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لا بل لا بد من ثلث غسلات
وفي ما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لا بد من ثلث احتج القائل
بالاحتياط بقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت
اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببراءتها الا بيقين ولا يقين
الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل
بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف بالاثقل
مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل الشرع عليها فيجب
اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة
الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير
عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح
لا نسلم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نسلم اشتغالها الا بما حصل

الاتفاق

كالمحتمل للتحريم والكراهة والاستحباب ولك الحاق الاقسام

الاتفاق عليه واشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم
بنجاسة الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع
عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من
الحكم بالطهارة انتهى واعترض عليه بان احاديث الاحتياط قد ادعى
تواترها ولو سلم فقد عرفت ان لا مانع من اثبات امثال هذه
المسائل باخبار الاحاد وبان الاثقل اذا كان مورد الاحتياط كيف
يكون الزامه الزام مشقة لم يدل عليها الشرع مع وجود روايات
الاحتياط وعلى تقدير التسليم يمكن الاكتفاء بحكم العقل انتهى اقول
روايات الاحتياط ان لم يكن متواترة فهي اخبار احاد محفوفة با
لقرينة ولكن دلالتها على ازيد من الرجحان لم تثبت عندي لما سبق
في مبحث الامر مع عدم ذكر الاحتياط في بعض الاحاديث في الموضع
الذي ذكر فيه في حديث آخر وغير ذلك مما سيجيء ان شاء الله في آخر
الكتاب فالزامه وايجابه على النفس وعلى الغير لم يدل عليه شرع
فهو محل الريبة كما قاله المحقق ره واما الاكتفاء بالعقل فيعلم حاله
بعد ذكر الدليل العقلي فاقول قد يستدل على وجوب الاحتياط
بالدليل الذي سبق بادنى تغيير فيقال الاخذ بالاحتياط لا يحتمل
الضرر وتركه يحتمل الضرر والعقل يحكم بقبح ارتكاب ما يحتمل
الضرر وترك ما لا يحتمل الضرر والجواب منع الكبرى ويمكن ان
يستدل عليه ايضا بما هو قريب المأخذ مما ذكر بان يقال العمل
بالاحتياط عمل بالراجح فلو لم يعمل به لزم العمل بالمرجوح و
يقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح والجواب عنه هو ان هذا

الدليل لو تم لدل على ان كل ما يستحسنه العقل ويعده راجحا فهو
يستحق تاركه المذمة واللوم وفساده ظاهر والحل ان الراجح منه ما
يلحق تاركه المذمة والسخط ومنه ما لا يلحق تاركه ذلك وان
لم يكن الترك مرضيا عند العقل او الشارع وليس تجويز ترك
المستحب وفعل المكروه شرعا وعقلا الا لعدم لحوق الذم والعقاب
بالتارك والفاعل لا الاذن اعنى الرضا من العقل او الشرع بهما
ثم اعلم ان الفاعل القادر المختار يستحيل ان يصدر منه ما هو
المرجوح عنده ولكن بعض الاشياء يكون راجحا عند العقل والشرع
مرجوحا عند الوهم والشيطان وبعضها يكون راجحا عند الاخيرين
مرجوحا عند الاولين فمن غلب عليه العقل وفعل ما هو الراجح
عنده يستحق المدح وغيره ومن غلب عليه الهواء وفعل ما هو
الراجح عنده يستحق المذمة وغيرها فالتقبيح العقلي يرجع الى فعل
الراجح ايضا لا الى ترجيح المرجوح ما دام مرجوحا كما يوهمه ذلك
الدليل فتامل هذا هو الكلام على قول من يقول بوجوب الاحتياط
مطلقا واما على قول المفصل فنقول ان الحكم ان لم يكن عليه دلالة
شرعية اصلا فلا معنى لاشتغال الذمة به وقد اوضحناه
فيما سبق وان كان هناك دليلان متعارضان من غير طريق الى الترجيح
فيهما متساقطا ويؤل الامر الى عدم الدليل بمعنى عدم دلالة واحد
منهما على شيء بل لا بد من ملاحظة ما دل على حكم ما فيه نصان
كذلك وقد وجدناه التخيير في العمل باحد النصين وان كان طريق
الى الترجيح ولكن هو الاحتياط فنعمل باولويته لما عرفت

من ان

من ان دليل الاحتياط عقلا ونقلا غير ناهض بوجوبه وان تنزلنا
عن ذلك قلنا بالتخيير بين التخيير والتزام ما فيه الحائطة نعم لو
دل دليل كالاجماع مثلا على ان الذمة مشغولة بامر معين في الواقع
وان كان مجهولا عند المكلف وكان تحصيل البراءة منه منحصرا في
العمل بالاحتياط الخ يمكن القول بوجوبه وانت يمكنك بادنى
تامل تطبيق كلام المحقق على ما قلناه بان يكون قوله لا نسلم
اشتغال الذمة مبنيا على تقدير عدم الدليل اصلا اذ على هذا
التقدير يمكن التمسك باصل البراءة وقوله بل لا نسلم اشتغالها
الا بما حصل الاتفاق عليه اشارة الى انه لو كان هناك دليل على اشتغال
الذمة بامر معين لقلنا بوجوبه وقوله او اشتغالها باحد الامرين
اشارة الى ما دل على التخيير واما قوله فيمكن الخ فتقوية لقول
المفصل في خصوص مسئلة الولوغ وغيره وما شابهها لان
اشتغال الذمة بالتطهير بالغسل وفاقي وهو يحصل بامر معين
في الواقع ولا نعلم انه السبع او الثلث او غيرهما ويمكن تحصيل يقين
البراءة بالسبع والثلث للاتفاق على الطهارة بهما ولا نهى عنهما
وان لم نعلم الامر بهما يقينا فيجب تحصيل البراءة اليقينية وقيل
ان قول المحقق ره يمكن ان يكون اشارة الى الروايات الدالة
على عدم زوال اليقين الا بمثله فتامل فيه انتهى ولما كان بازاء روايات
الاحتياط روايات دالة على التخيير من دون تعرض للاحتياط كما
سيجيء انشاء الله في مبحث التراجيح وروايات اخر دالة على
اباحة ما لم يعلم النهى عنه ذهب جمع الى استحباب الاحتياط وليس

احاديث الاحتياط منحصرة فيما ذكره المص بل هنا احاديث اخر
ذكرها الشيخ البارع في كتاب القضا من الوسائل وهي هذه قال
امير المؤمنين عليه السلم لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك
بما شئت وقال الصادق عليه السلم في جملة حديث واياك ان تعمل
برايك شيئا وخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا و
قال النبي صلى الله عليه وآله دع ما يريبك الى ما لا يريبك
فظهر مما قلنا حجة الاقوال الثلثة وان بعض الافعال او التروك
قد يصير واجبا لتوقف الواجب الاخر على تحصيل البراءة
اليقينية عليه فان تسميته بالاحتياط فلا مشاحة اذا عرفت هذه
الجملة فاعلم ان حاصل هذا السؤال والجواب ايضا معارضة ومنع
ثم معارضة والمصرّة لما لم يذكر ما ذكرناه من الاحاديث في جملة
ادلة السائل توجه على معارضته ما ذكره وتقريرا لمعارضة
مع ملاحظة ما ذكرناه هو ان الشارع امرنا بالاحتياط مطلقا و
عاما ومقيدا وخاصا من غير تناف بين مطلقه ومقيده وعامه وخاصه
فيجب بمقتضى امره العمل به مطلقا وعاما ومورده انما هو الامر
المشتبه سواء كان سبب الاشتباه عدم النص او عدم جهة مرجحة
لاحد النصين المتعارضين ثم حصول الاحتياط بالعمل باحدهما
واذا كان حكم الشارع فيما لا نص فيه العمل بالاحتياط فقد يحصل بالفعل
كما في المحتمل للوجوب وغيره سوى التحريم وقد يحصل بالترك
كما في المحتمل للتحريم فلا يكون حكمه الاباحة التي مقتضاها جواز
الفعل والترك كما ادعيتم ولا يرد على هذا التقرير ما ذكره

المصرّة من ان ما ذكره السائل واثبت وجوب الاحتياط فيه غير ما
نحن فيه وان مع حضور الامام عليه السلم لا معنى للعمل بالاصل والجواب
هو منع دلالة تلك الاحاديث على ذلك من رجحان فلا مانع على هذا
من كون بعض افراد الاحتياط واجبا قوله ره وثانيا فبتسليم عدم
جواز العمل بالاصل الخ اقول قد عرفت ان دليل العقل يشهد
ببراءة ذمة المكلف ما لم يبلغ اليه النص فيه وانهم عليهم السلم قالوا
كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي يعني حتى يصل اليكم النهي عنه
وكل ما حجب الله علمه موضوع والناس في سعة ما لم يعلموا وغير ذلك من
دون تفصيل بين زمان الحضور والغيبة والتمكن من الوصول الى الحضرة
عليه السلم وعدمه فالظاهر جواز العمل بهذا الاصل لكل مكلف في كل
زمان الا ان يعلم ان الحكم ناقلا عن الاصل ومقتضاه والذمة
مشغولة به ولكن لم يصل اليه ثم يجب الفحص والسؤال
على تقدير تسليم وجوب الفحص على كل مكلف عن كل ما يمكن
ان يصدر عنه في جميع عمره من الافعال والتروك فنقول بجواز
العمل بالاصل في مجموع زمان الفحص الى ان يظهر الناقل عنه نعم
التوقف في بعض الافعال او التروك الى تمام زمان الفحص
ثم العمل بما ظهر من الفحص هو الاولى ودعوى الاجماع المعتبر في
امثال هذه المسائل حالها غير خفية قوله ره فان اشتغال
الذمة الخ قد عرفت ان عدم اشتغال الذمة يقيني ولا يزول
الا بالتاخير الى ذلك الحد وكذا عدم جواز الافطار قوله ره
وثانيا بان ذلك الخ قد سبق ان خصوص هذه الموارد مما يجب

فيه الاحتياط قوله ره ولكن ورد فيه نصا متعارضا اقول قد ظهر
سيظهر انشاء الله ان الاحتياط في هذا القسم ايضا ليس واجبا على
الاطلاق قوله ره وثانيا بانه معارض للاخبار الخ اقول انا قد
امرنا بالاحتياط مرة وبالتوقف اخرى وخيرنا وجوز لنا فعل كل
شيء وتركه مع عدم النص او عدم الترجيح ومن نظر الى المجموع
وقصد الجمع لا يشك في عدم تعين الاحتياط كما ادعاه المعترض
وسيجيء جملة من الاحاديث وسيظهر انشاء الله جلية الحق
ثم انك قد عرفت ان ترك المحتمل للحرمة وفعل محتمل الوجوب
كلاهما مورد للاحتياط فيكون التوقف بالمعنى المذكور اخص
من الاحتياط وان لم يكن هو هو بعينه فمن قال بان الاحتياط
منحصر في الثاني وان التوقف مغاير للاحتياط فلعله سهى
وغفل قوله ره ورابعا الخ فيه بعد لا يخفى قوله وخامسا
الخ محل مستحسن وما يستفاد من الصحيحة قول فصل وشاهد
عدل قوله ره احدهما ما مر الخ وفيه ما مر فراجع قوله ره
وثانيهما انه لا يتضرر الخ انت تعلم ان التمسك بالبراءة بالنسبة
الى المكلف ليس مرجعه الا عدم الزام المكلف لفعل شيء
او تركه وكونه مخيرا في اختيار ما شاء منهما الى ان يبلغه دليل
يقطع عذره ويتم به الحجة عليه ولو كان لزوم تقليد المجتهد
المفتي باحدهما عليه وبالنسبة الى المفتي ليس الا عدم علمه
بما في الواقع وعدم عثوره على ما يدل على اشتغال ذمة المستفتي
بشيء ولازم ذلك جواز كل منهما للمستفتي ثم مع ملاحظة

المفتي

المفتي لقوله عليه السلام ما حجب علمه فهو موضوع وانما هو يفتي بالاباحة
الشرعية فعلى هذا نقول لا شك في قبح الاضرار عقلا وشرعا
اذا لم يكن له جهة محسنة كالقصاص مثلا وانما الكلام في لزوم جبرانه
على المكلف وفي مقدار الجبران فان كان عليهما او على الاول دليل معتبر
فلا يجوز التمسك بالاصل اذ لا اعتداد بالاصل مع الناقل والا
فحكم الاصل جار وعلى المضار الاثم وعلى المستضر الصبر والاحتساب
واما مجرد احتمال ان يكون ما نحن فيه مندرجا تحت قوله صلى
الله عليه واله لا ضرر ولا اضرار او مندرجا تحت حكم ما دل
على حكم من اتلف مالا لغيره فلا يكفي لعدم امضاء حكم الاصل
الذي دل على حجيته العقل والنقل قوله ره وقد عرفت ان
شرط التمسك بالاصل الخ ما نعرف شرطا الا عدم وصول
النص اما مطلقا او بعد الفحص اللازم الى المكلف واما لزوم
كون الواقعة غير منصوصة في الواقع فكلا وعدم الوصول
والظن الذي يجده كل مكلف ويفتش من نفسه نعم لو كانت الواقعة
مما يعم به البلوى مع الفحص وعدم وجدان النص يحصل الظن
وان شئت قلت العلم العادي بان حكم الواقعة موافق لمقتضى
الاصل كما تقدم في قول المص ايضا قوله ره بل يحصل القطع
الخ لا بد من ملاحظة ما يحصل به القطع اذ نحن نقطع بحرمة
الاضرار اذا كان ظلما ولازمه العقاب ولا نقطع بالامر الدائر
بين العقاب والضمان والذي مع ملاحظة الحديث المتقدم الحكم
بلزوم الجبران والتزام الضمان لما يحكم به اهل الخبرة لاحتمال

الزيادة بحسب الشرع ثم الصلح او ابراء المستحق تحصيلا لليقين . البرأة

قوله ره اذا الضارّ يعلم الخ ان علم انه صار سببا لاتلاف مال محترم

اعنى ما يجب على المتلف عوضه فالامر واضح ولكنه من اين علم لعدم

مجرد الاحتمال الذى سبق فى اول كلام المص ره لا يصير سببا لهذا العلم

وان علم انه صار سببا لاتلاف هو محترم فلو يصير هذا العلم سببا

للعلم باشتغال الذمة قوله ره اشتغال الذمة الخ الركوز فى

الطبايع وحكم العقول بالاشتغال ان جاز لاجله الحكم بالاشتغال

شرعا فلا كلام والا فلا ثمرة له فيما نحن فيه قوله ره بل كل نص

الخ ان كان النص فى مقابلة الواجب فالظ ما افاده ره والا فكم من

نص بيّن فيه بعض الاجزاء او بعض الشروط او بعض الموانع

قوله ره وبعد التأمل يظهر رجوعه الخ اقول فقد يكون بعض

الوجودات مستلزما لعدم البعض الاخر وبالعكس فيعبر

عن كل منهما بالاخر فنقول فيما ذكره المص مثلا ان هناك

اسبابا يمكن ان يقتضى كل منها لمسبب منفرد وان لا يقتضى

بل يقتضى المجموع مسببا واحدا لكونها اسبابا شرعية لا عللا تامة

ولازم الاول اعنى الاقتضاء الاستقلالى عدم انضمام بعض

الاسباب الى بعض ليتم به الاقتضاء ولازم الثانى الانضمام

فعبر عن اللازم الثانى بالتداخل وعن اللازم الاول بعدم

التداخل واريد من عدم التداخل ملزومه الذى هو امر وجودى

ومقتضى الوجودات متعددة ومن لا يتأمل يتوهم ان قولهم

عدم التداخل مثل قولهم عدم زيد وعدم بكر هذا حاصل ما افاده ره

والمهم

والمهم انه يلاحظ ان الاصل فى امثال هذه المواضع اى شئ اريد

به وبعد وضوح المراد ينبغى ان تأمل فى دعوى الاصالة هل هى حقة

ام باطلة فنقول قال الاستاد الوحيد فى شرح الدروس وما يقال

ايضا ان الاصل عدم التداخل فهو ايضا كلام خال عن التحصيل ولما كانت

النسخة مغلوطة لم انقل عبارته ره وحاصله ان المراد بالاصل

هنا اما الظاهر واما الاستصحاب واما الغلبة والكثرة وحمل عدم

التداخل على الجميع خلاف الظ بل خلاف الواقع قوله ره والتمهيد

الاول ره فى القواعد استعمل لفظ الاصل فى مواضع الخ اقول

قد علمت ان الشهيد الثانى قدس سره فى التمهيد حصر ما يطلق

عليه الاصل فى الاصطلاح فى المعانى الاربعة المتقدمة وان الظ

ان المعانى الاربعة عشر التى تقدمت غير خارجة عن تلك

الاربعة اذا اريد بالراجح ما يشمل اليقين فينبغى التأمل فيما

قاله فى القواعد ليظهر ان كل اصل مذكور فيه اى معنى اريد

به من تلك المعانى ثم النظر فى انه هل هو مطابق للواقع

ام لا فنحن نذكر واحدا واحدا فنقول ذكر المص ره تسعة عشر

موضعا استعمل لفظ الاصل فيها الاول قال ره الثانية التى مسئلة

الاصل ان كلا من الواجب والندب لا يجزى عن صاحبه

لتغاير الجهتين وقد يتخلف هذا الاصل فى مواضع منها اجزاء

الواجب عن الندب فى صلوة الاحتياط التى يظهر الغناء عنها

وكذا لو صام يوما بنية القضاء عن رمضان فتبين انه كان قد صامه

فانه يستحق على ذلك ثواب الندب عن الواجب ففى مواضع وأما اجزاء الندب

منها صوم يوم الشك ثم عدّ ره مواضع اخرى اقول يظهر من كلامه
ان المكلف لو نوى الوجوب فى فعل ليس هو واجبا عليه فى الواقع
بل مندوبا او نوى الندب فى فعل ليس مندوبا فى الواقع بل
واجبا لكان هذا الفعل المنوى لغوا الا ان يكون مندوبا يترتب
عليه ثواب المندوب فى الصورة الاولى وواجبا يترتب عليه
ما يترتب على الواجب من الثواب على الفعل واسقاط القضاء
والعقاب واللوم كما فى الثانية ولعل الوجه فيه نحو قوله
عليه السلم انما لكل امرئ ما نوى يقتضى ان يقع كل فعل على الوجه
الذى نواه المكلف ومثل هذا الفعل فى الصورة الاولى وقع
على وجه الوجوب ولكنه لما لم يكن واجبا فى الواقع لم يكن الوجوب
الذى نواه المكلف مطابقا للواقع بل هو وجوب اختراعى
للمكلف ولما لم ينو الندب لم يقع مندوبا وان كان فى الواقع
مندوبا فلا بد ان يقصد المكلف فى كل فعل الوجه الواقعى
من الوجوب وغيره حتى يترتب عليه الاثر واذا لم ينوه
كذلك لا يترتب عليه الاثر فيكون لغوا بلا ثمر فكيف
يكون مجزيا عما هو ثابت على ذمة المكلف فظهر من هذا ان
مراده من الاصل القاعدة المستفادة من الحديث وامثاله
ويمكن ان يكون مراده الراجح لكون الغالب عدم صحة الفعل
اذا نوى لا على وجهه الواقعى فاذا لم يكن صحيحا كيف يترتب
عليه الثواب او غيره واما الاصل بمعنى الدليل فعدم الدلالة
ظاهر واما بمعنى الاستصحاب فليس هناك عدم معلوم حتى

يستصحب

يستصحب عدمه لشك لان عدم الاجزاء والاجزاء امران حادثان بجعل
الشرع بيانه من جهته والحق ان الحديث لا يدل على ما قلناه
بل الظاهر منه ان كل فعل قصد به الله تعالى فهو لله تعالى وما قصد به
الرياء فهو للرياء يعنى يترتب عليه ما يترتب على الرياء وان ادعى
عدم صحة الفعل اذا لم يقصد وجهه الواقعى غير مسموعة الا بدليل
وشاهد فضلا عن دعوى الغلبة والدلايل التى استدلوا بها على
اعتبار الوجه مزيفة الثانى قال ره الفائدة الثلثون الاصل ان
النية فعل المكلف ولا اثر لنية غيره وتجوزنا النية عن غير المباشر
فى الصبى غير المميز والمجنون اذا حج بهما الولى وقد يؤثر نية
الانسان فى فعل المكلف وله صور منها ان ياخذ الامام الزكوة
قهرا من الممتنع فيمتنع ان تعرى عن النية فيمكن ان يقال تجب النية
من الامام عليه السلم وان كان الدافع المكلف اقول الفاعل القادر المختار
اذا كان عاقلا بالغا مع تحقق ساير شرايط التكليف لا يمكن ان
يفعل او يترك من غير قصد وارادة لما يصدر منه ثم لما اعتبر
الشارع فى العبادات ضم القربة صارت النية هو هذا القصد
تقربا الى الله تعالى ولا معنى لقصد شخص لفعل شخص اخر فيكون
النية فعلا للمكلف هو الامر المقطوع به فيكون الاصل بمعنى
الراجح الشامل للقطع والصبى والمجنون ليسا مكلفين ونسبتهما
الى الولى المكلف كنسبة يده ورجله اليه فلا بد له فى فعله
الذى كلف به وهو الحج بهما من النية وقوله لهما قل احج
حجة الاسلام مثلا ليس بنية لهما وانما هو تلقين لصورة

النية ولسانهما بمنزلة جارحة منه وبالجملة الفاعل في الحقيقة
هو الولي وهما آلتان لفعله ونيته امر قلبي قائم به فهذه الصورة
ليست خارجة عن الاصل واما المكلف المتهور الدافع للزكوة
فان صار بحيث ارتفع عنه القصد لاجل القهر وصار بحيث لم يتقرب
بفعله الى الله فليس دفعه عبادة واداء الزكوة من حيث هي عبادة
وعدم وجوب الدفع عليه مرة اخرى غير مستلزم لان تكون الدفع
عبادة محتاجة الى النية حتى يقال انها لا يجوز ان تعرى عن النية
فنية الامام هي قصد الدافع عنه لا قصده له او لا تقرب له تقربا
الى الله ثم اثرت في فعل هذا المتهور والحاصل ان الزكوة لها
حيثيتان الاولى كونها عبادة يتصف بها التقرب والثانية
كونها دينا لازم الاداء وعلى الاول مشروطة بالنية ويمتنع
ان تعرى عنها واما الثاني فلا دليل على كون دفع المتهور عبادة حتى
يحتاج الى النية بل لما لم يقصد التقرب لم يكن عبادة ولما وصل
المال الى الفقير لم يجب الاعادة فاتضح ان كون هذه الصورة
ايضا خارجة عن هذا الاصل لا وجه له ظاهرا ثم ذكر صورة
اخرى فراجع حتى يظهر حالها ايضا الثالث قال ره القاعدة الثالثة
قاعدة اليقين وهي البناء على الاصل وهو استصحاب ما سبق ثم قال
ومن فروعها طهارة الماء لو شك في نجاسته ونجاسته لو وقعت
فيه نجاسة وشك في بلوغه الكرية لان الاصل عدم بلوغها
اقول قد سبق ما ننبه ما في هذا التفريع الرابع قال ره وقد يتعارض
الاصلان الى آخر ما نقله المصنف ره اقول قال الشهيد الثاني ره

في

في التمهيد ومنها يعني من فروع قاعدة تعارض الاصلين اذا ادرك
الامام في الركوع فكبر وركع معه وشك هل رفع امامه قبل ركوعه
ام بعده والمذهب انه لا يعتد له بتلك الركعة لان الاصل عدم
الادراك مع انه معارض باصالة بقاء الامام في الركوع اقول الظاهر ان
المراد بالاصل هنا الاستصحاب الخامس والسادس والسابع
قال ره بعد ما نقله المصنف ره من قوله وقد يتعارض الاصلان الخ و
كالشك في بقاء العبد الغائب فتجب فطرته اولا ويجوز عتقه
في الكفارة اولا والاصح ترجيح البقاء على اصل البراءة وكاختلاف
الراهن والمرتهن في تقدم العصير عند الراهن او بعده لارادة
المرتهن فسخ البيع المشروط به فالاصل صحة البيع والاصل عدم
القبض الصحيح لكن الاول اقوى لتأيده بالظاهر من صحة
القبض وكذا لو كان المبيع عصيرا وكذا لو اختلف البايع والمشتري
في تغير المبيع وهو مما يحتمل تغيره والاصل عدم التغير وصحة
البيع والاصل عدم معرفة المشتري بهذه الصفة التي هو عليها
الان فان حاصل دعوى البايع ان المشتري علمه على هذه الصفة
ويتأيد هذا باصالة عدم وجوب الثمن على المشتري الا بما يوافق
عليه ويقوى هذا اذا ادعى المشتري حدوث عيب في المبيع بعد الرؤية
لان الاصل عدم تقدم العيب على الزمان الذي يدعي المشتري
حدوثه فيه اما لو ادعى المشتري اشتماله على صفة كمال حال الرؤية
كالسمن والصنعة وهو مفقود الان وانكر البايع اشتماله عليها
فانه يترجح قول البايع لاصالة عدم تلك الصفة وقال الشهيد

الثانی فی التمهید وقولهم الاصل فی البیع اللزوم والاصل فی تصرفات
المسلم الصحة ای القاعدة التی وضع علیها البیع بالذات وحکم المسلم
بالذات اللزوم وصحة تصرفه لانه وضع البیع شرعا لنقل المال
من المتبایعین الی الاخر وبناء فعل المسلم من حیث هو مسلم علی الصحة
وذلک لا ینافی نقضه بدلیل خارجی کوضع الخیار فی البیع وعروض
مبطل لفعل المسلم اقول ان کان مراده بالاصل فی قوله الاصل
صحة البیع القاعدة بناء علی انه من تصرفات المسلم وبناء فعله علی الصحة
فنقول الذی یدل علیه الدلیل هو ان المسلم اذا فعل فعلا یمکن ان یکون
له وجه وجیه عند الشارع وان یکون علی خلاف الشرع فاللازم
ان نحمله علی الاول مثلا اذا دخل العالم علی الظالم فیمکن ان یکون
دخوله لاجل تحصیل الدنیا منه وان یکون لتخلیص مؤمن من یده
ولو بعد حین فنحمله علی الثانی ونکذب سمعنا وبصرنا ما نجد
الیه سبیلا واما ان الافعال التی یشترط فیها العلم والا
لتفات ویمکن صدورها جهلا او غفلة فلزوم حملها علی
الصادرة من العلم والذکر لا من الجهل والغفلة غیر مسلم
لا بد له من دلیل ولا یحضرنی الان دلیله وان کان مراده ان
البیع اذا وقع صحیحا ثم شک فی عروض مبطل فالاصل بقاء
الصحة فیرجع الی الاستصحاب وظاهر ان المثال لیس منه اما
قوله ره الاصل عدم القبض الصحیح فان اراد ان القاعدة
کذا فلا بد من بیانه وان اراد ان الراجح کذا فالمسلم هو ان
عدم القبض لکون القبض حادثا هو المعلوم واما بعد وقوع

القبض فکون عدم الصحیح منه اصلا دون عدم الفاسد لا یظهر له
اصل بل الظاهر ان الاصل علی طریقتهم هو عدم القبض الفاسد لان
الاصل صحة افعال المسلم واما عدم معرفة المشتری بصفة
المبیع فالاصل فیه بمعنی الراجح لان علم الانسان مسبوق بالجهل
البسیط قطعا الا من نجبت طینته بالعلم الثامن قال ره قد یتعارض
الاصل والظاهر ففی ترجیح احدهما وجهان وصور کثیرة کغسالة
الحمام وترجیح الاصحاب فیها الظاهر یعنی النجاسة ثم ذکر صورا اخر
اقول الاصل المعارض للظاهر قد یکون بمعنی الاستصحاب
وقد یکون المراد منه غیره فلا بد فی کل موضع ان یتأمل ویحمل
علی ما هو الظاهر منه التاسع قال ره الاصل فی اللفظ الحمل علی الحقیقة
الواحدة فالمجاز والمشترک لدلیل اقول المراد بالاصل هنا الظاهر
العاشر قال الاصل فی الکلام الحقیقة اقول هذا ایضا کسابقه
ظاهر الحادی عشر قال ره قاعدة الاصل قد یقتضی قصر الحکم علی مدلول
اللفظ وانه لا یتعدی الی غیر مدلوله الا فی مواضع منها العتق فی
الاشقاص لا فی الاشخاص الا علی مذهب الشیخ فی السرایة الی الحمل
والعفو عن بعض الشقص فی الشفعة علی احتمال وعن بعض
القصاص فی النفس علی وجه وذکر غیر ذلک ایضا اقول الاصل
هنا بمعنی الظاهر الراجح لان مبنی الکلام علی عدم السرایة الثانی
قال ره الاصل عدم تحمل الانسان عن غیره ما لم یاذن له فیه
الا فی مواضع تحمل الولی عن المیت قضاء الصلوة والصیام
والاعتکاف وتحمل الامام القراءة عن المأموم ثم قال والتحمل

فى زكوة الفطرة عن الزوجة وواجب النفقة والمملوك بناء على
ملاقاة الوجوب لهؤلاء اولا والتحمل عنهم بعد ثم قال وتحمل
الاب المزوج ولده الصغير المهر فى ماله اقول كما هو ظاهر
العبارة على ما فى النسخة التى هى عندى ان يكون المستثنى فى قوله
باذن ما يحتمل الا فيما اذا عرفت هذا فنقول الاصل اى الامر
المعلوم المقطوع به او القاعدة المستفادة من العقل انه لا يجوز
لاحد ان يفعل فعلا كلف به غيره عوضا عن ذلك الغير بحيث
يترتب عليه الاثر له من الثواب وعدم العقاب وبراءة
الذمة الا ان يجوز الشارع المكلف هذا التحمل سواء كان
تجويزه فى ضمن الايجاب والالزام او ضمن غيره لان مقتضى
التكليف ايتاء المكلف بالفعل بنفسه وقد اذن الشارع وجوز
التحمل فى مواضع كما يصلى الولى عن الميت ~~فيثاب بفعله الميت~~
فيثاب بفعله الميت وقس عليه تحمل الزكوة والمهر ولا شك ان
اذن الغير وعدم اذنه لا مدخل له فى جواز هذا التحمل وعدم
جوازه وحمل عبارة الشهيد على هذا المعنى غير جايز لان المواضع
التى ذكرها ليست مما جاز فيه التحمل مع عدم اذن الشارع نعم
هى مما لم يأذن فيه الميت والزوجة وغيرهما والولد الصغير
وبالجملة ان اراد من العبارة ظاهرها فيكون قوله الا فى مواضع
فى موضعه ولكن فى كون ما ذكره اصلا تأمل وهو مطالب با
ثباته وكذا ان اراد بالاصل القاعدة المستفادة من الشرع وان اراد
ما قلنا فالعبارة قاصرة عنه بل لا ربط لها به ويمكن ان يكون مراده ره

بالاصل

بالاصل الغالب الكثير لانه احد معانيه كما قاله الاستاد الوحيد فى
شرح الدروس فيكون المعنى ان الغالب من مواضع التحمل عدم جوازه
مع عدم الاذن من المتحمل عنه ولكن فى مواضع قليلة وقع التحمل
من غير الاذن فالموضع المشتبه يحمل على الغالب وصدق هذه
الدعوى انما يعلم بعد تفحص المواضع وتحقق الغلبة كما ادعاه ولكن اذا
قالت حذام فصدقوها الثالث عشر قال ره قاعدة الاصل ان كل
واحد لا يملك اجبار غيره الا فى مواضع اجبار السيد رقيقه على النكاح
دليس لرقيقه اجباره عندنا والاب والجد للصغيرة والمجنونة و
الصغير مطلقا والمجنون الكبير اذا بلغ النكاح صلاح حاله لظهور
امارة التوقان او برجاء الشفاء المستند الى الاطباء الى آخر ما قال اقول
مرجع هذا الاصل الى اصالة عدم الحادث ويمكن ان يكون المراد منه
الغالب ايضا لان موارد الاجبار قليل بالنسبة الى عدمه الرابع عشر
قال ره قاعدة الاصل ان الاحكام التابعة للمسميات ارتباطه فى
نسخة ان تناط بحصول تمام المسمى كالحمل فانه علق على وضعه
العدة فيشترط خروجه بتمامه الى آخر كلامه اقول المراد
بالاصل هنا ظاهر اذا الظاهر ان يكون حصول البعض معنى مجاز با
للفظ الخامس عشر قال ره قاعدة الاصل فى الاسباب عدم تداخلها
وقد استثنى منها مواضع اقول قد نقلنا عن شرح الدروس
كلاما على هذا الاصل السادس عشر قال ره الاصل فى البيع اللزوم
وكذا فى ساير العقود ويخرج عن الاصل فى مواضع لعلل خارجية
فالبيع يخرج الى الفسخ والانفساخ بامور منها اقسام الخيار الثمانية

فان القول ما قالت حذام

ثم قال انه ره تتم ساير العقود الى ما هو لازم من طرفيه والى ما هو
داير بين طرفيه والى غير ذلك اقول الاصل هنا بمعنى القاعدة
كما نقلنا من تمهيد القواعد السابع عشر قال ره قاعدة الاصل في العقود
الحلول بمعنى حلول العوضين اقول يمكن ان يكون المراد بالاصل هنا ايضا
القاعدة بمعنى ان الذي وضع عليه العقد هو ان يترتب عليه اثره ومطلب
العقلاء في الاغلب حصوله عاجلا الثامن عشر قال ره قاعدة الاصل في
الميراث النسبي التولد منه وللشخص ما يترتب عليه لحقيقة الارث
وفي الميراث السببي الاتصال بالعتق او الضمان او الولاية والنسب مقدم
لانه اصل الوجود ثم العتق لانه اصل في وجود المعتق لنفسه
ثم الضامن لانه منعم خاص ثم الامام عليه السلام اقول الظاهر ان المراد
بالاصل هنا ليس احد المعاني الاربعة بل غرضه ان العلة التي من
اجلها شرع الميراث النسبي التولد والتي من اجلها شرع
الميراث السببي الاتصال وكل من العلتين له فروع تترتب عليه
وينضم الى كل منهما ضمايم يختلف لاجلها الحكم وهما مضبوطتان في جميع
الصور فان شئت التفصيل فلاحظ كتاب الارث النسبي والسببي
واختلافهما قدرا مع تحقق معنى التولد والاتصال في الجميع التاسع عشر
قال ره قاعدة الاصل في هيئة المستحب ان يكون مستحبة
لامتناع زيادة الوصف على الاصل وقد خولف في مواضع
ذكر بعض المواضع اقول ليس الامتناع بمعناه الاصطلاحي
اعني الامتناع الذاتي والعادي اذ التخلف في الاول محال فلا معنى
لقوله وقد خولف وفي الثاني لا بد ان يكون تلك المواضع

معجزة

معجزة خارقة للعادة بل المراد بالامتناع هو ان العقل يابى في
بادي النظر عن زيادة الوصف على الاصل لما عثرت عليها الا
نادرا فكانه جعل عدم الزيادة واجبا مستمرا بحسب العادة
فاطلق على نقيضه الامتناع فيكون الاصل بمعنى الراجح قوله
ره الاصل في البيع اللزوم ليس له وجه لان خيار المجلس مما
يعم اقسام البيع اقول مراده ره من هذا القول هو ان اللزوم حكمه
حكم العرض اللازم للطبايع فان ما هذا شانه قد يتغير با
لقاسر ثم اذا زال عاد الشيء على الحالة الطبيعية الاصلية
كتشكل الاستدارة بالنسبة الى العناصر فلما كانت المصلحة
الباعثة على شرع البيع وهو نقل المال مقتضية لان يكون على
صفة اللزوم قال الاصل في البيع اللزوم ولا ينافي هذا ان يعرضه
الخيار الذي هو بمنزلة الصفة القسرية وفائدة هذا الاصل
احتياج ما هو كذلك الى الدليل دون اللزوم الذي هو اللازم
كما في عبارة الشهيد الثاني قدس سره اشارة الى ما قلناه فتذكر قوله
ره واتفاق الفقهاء الخ تدبر ما يستفاد منه شرح هذا الكلام
دون مزيد بيانا ونقول لا يخفى ان نفي الحكم الواقعي لا فائدة
للفقيه فيه من حيث هو هو لان الفقه يعلم ليعمل واما العلم بثبوت
الاشياء وانتفائها في نفسها لا سيما احكام افعال المكلفين فان
كان وظيفة علم اخر وعلى هذا فمن يستدل بهذه الطريقة على نفي — وظيفة لعلم فهو
الحكم في الواقع انما يستدل به لاثبات عدم التكليف اللازم
لهذا النفي اذ لا تكليف حيث لا حكم فان استدل ثانيا بالبراءة

الاصلية على العدم يكون الغرض اقامة الادلة على عدم لول واحد
وهي مطلوبة في بعض المطالب وان عكس فاستدل على العدم
اولا ثم على النفي فان كان الثاني على العدم ايضا وتوسيط النفي
للانتقال منه الى لازمه فصحيح كالاول والا فهذه ثم انت اذا
فتشت وجدت مرجع هذا القسم والبراءة الاصلية الى عدم
وجدان الدليل لكنهم اختلفوا فمنهم من يقول بعدم الملازمة بين
عدم الوجدان وعدم الوجود ومنهم من يدعيها فواحد يقول
لم اجد الدليل فلا تكليف والاخر يقول لم اجد فلا دليل في
الواقع فلا تكليف وقد اعترف المص بان القسم الرابع من اقسام
اصالة البراءة وقال في القسم الثالث بعد ما فرق بينه وبين
الثاني لم يفرق جماعة بينهما فعدوهما واحدا فليت المص رة يعد
الجميع واحدا ويتكلم عليه والحاصل ان اصالة العدم هي التي يدق
عليها جميع الاقسام الاربعة بل الخمسة لان مرجع الاستصحاب الى اصالة
عدم تجدد الرافع والغاية كما سيظهر انشاء الله تعـ قوله ره السادس
اقول هذا الاصل هو العمدة من الادلة بعد الكتاب والسنة
بل ما يثبت به من الاحكام الفرعية النظرية اكثر مما يثبت به
من الاحكام الفرعية بالكتاب فاتهمه مقدما ثم اشرع في
شرح ما افاده المص ره المقدمة الاولى ان كل عاقل
اذا لحظ وجدانه يجد في الزمان اللاحق وجود ما علم بوجوده
في الزمان السابق ارجح عنده من عدمه وان كان مما يحتمل للامرين
حين المراجعة في بادئ النظر والحاصل ان العقل اذا لاحظ

الممكن الخاص للاحاق بالاعم الاغلب هذا اذا لم يكن رجحان الدوام
مؤيدا بعادة او امارة اخرى والا فيقوى بحسب تلك الامارة والعادة
وقس على الوجود حال العدم اذا كان يقينيا مع ان استمرار العدم الازلي
للممكن الحادث الى وقت ان تتم علته التامة يقيني ايضا وقال
العلامة في النهاية ان الاستصحاب بنفسه لا يكون دليلا على الحكم الباقي
بنفسه لكنه دليل الدليل على الحكم لما تقدم في مسئلة الاستصحاب من
وجود غلبة الظن ببقاء كل ما كان متحققا على حالة وهو يدل من حيث
الاجمال على دليل موجب لذلك الظن انتهى اقول هذا كلام فيه
اجمال واغلاق واشتباه وتفصيل القول وتحقيق الحق هو انا
اذا علمنا وجود شيء في زمان او على حالة كعلاقة الزوجية الحاصلة
من كلمات صادرة عمن هو اهل له بالشرائط المقررة نقول في يوم
الجمعة وجد العقد ووجدت الزوجية والدليل على ان الزوجية
تحصل بعد العقد الصحيح هو السنة مثلا وفا الحكم بان هذا زوج لهذه
صادق في يوم الجمعة وعلة تصديق الفقيه به هو قول النبي صلى
الله عليه واله مثلا حين ورد العقد تحققت العلاقة ثم ان الزوج
قال لزوجته في يوم السبت حبلك على غاربك وقد دلت السنة
على ان لهذه العلاقة مزيلا فلو دل خبر على ان هذه اللفظة مما يزيلها
لحصل لنا الشك في زوال تلك العلاقة لاجل الشك في ان عدم هذه
اللفظة هل هو من اجزاء علة ثبوت تلك العلاقة ام لا فنقول
نفس العلاقة في يوم الجمعة قطعا لتحقق علتها وان كان من اجزائها
عدم تلك اللفظة لانها معدومة فيه كما هو المفروض وفي يوم السبت

الممكن الموجود الذي من شانه دوامه
بدوام علته التامة وزواله بزواله
في زمان يكون من المحتمل عنده ان تحدث
علة الزوال وهي عدم جزء من اجزاء
العلة التامة فيعدم الممكن او لا يحدث
فيبقى بوجود علة الوجود يرجح الوجود
مع ملاحظة تحققه السابق وان كان
هو والعدم متساويين في نظره مع
ملاحظة تساوي حدوث علة العدم
وعدم حدوثها فيكون الوجود متيقنا
اولا ومشكوكا فيه مع قطع النظر
عن اليقين السابق ظنيا ومظنونا بعد
ملاحظة اليقين ثانيا ولا يحوف لما قلنا
انه يدل على ان نسبة وجود قرية رآها
على ساحل بحر كان احتمال خرابها به وبقائها
متساويين الى عدمها عنده كنسبة وجود
قرية اخرى الى عدمها عنده مع تساوي
احتمالي بنائها وعدمه كيف وهو قد
يسافر بقصد التجارة الى الاولى دون
الثانية ومعلوم ان هذا الرجحان لابد له من
موجب لان وجود كل معلول يدل على وجود
علة له اجمالا وليست هي اليقين المتقدم
بنفسه لان ما ثبت جاز ان يدوم وان لا
يدوم ويشبه ان يكون هي كون الاغلب
في افراد الممكن القار ان يستمر وجوده
بعد التحقق فيكون رجحان وجود هذا

لو فرض ثبوتها الكائن ثابتة بما ثبت به فى الجمعة ولكنا نظن ثبوتها و
علتها فيه ايضا لما نجد من انفسنا وهذا الذى نجده من انفسنا لابد له
من موجب وهو غلبة ما يدوم على ما لا يدوم والحاق ما لم يعلم حاله
بالاغلب وربما انضم اليها كون هذه العلاقة مثلا من افراد ما
يدوم فى الاغلب وليس هذا الا لاحتمال كون يوم الجمعة مثلا
شرطا او كون هذه النقطة مانعة وبالجملة لما كان عدم الوجود مستندا
الى عدم علته التامة فيحتمل ان يكون مع العقد امر اخر تنفع فى يوم السبت
ويحتمل ان لا يكون كذلك وهذان الاحتمالان لتعارضهما لا
يعارضان غلبة الظن الحاصل للفقيه فهو يحكم يوم السبت ايضا با
الزوجية فان سئل عن العلة قال لان النبى صلى الله عليه وآله
حكم بتحققها بعد تحقق العقد والشئ يبقى ببقاء علته وينعدم با
نعدامها والبقاء عندى مظنون لم يندفع باحتمال ان يكون جزء من
العلة منعدما والبقاء عندى كل ما حصل لى ظنه يجب على الافتاء
بمقتضاه مثال آخر ما تغير احد اوصافه بالنجاسة فنقول
هو نجس لان النبى صلى الله عليه واله قال مثلا كل ماء طاهر الا
ان تغير احد اوصافه بالنجاسة فينجس فهنا امور وجود
النجاسة فى نفس الامر وثبوتها للماء كذلك وتصديقنا بان هذا
الماء نجس مع قطع النظر عن زمان وحال مثلا وتصديقنا
مع ملاحظة احدهما وتقييد الثبوت بواحد منهما والافتاء
اى اخبار الفقيه للغير بان الحكم كذلك وعلة الاولين ظاهرة
واما تصديق الفقيه مع قطع النظر عن الزمان والحال وغيرها

فهو

فهو مسبب عن تصديقه لقول النبى صلى الله عليه واله ويلزم
هذا التصديق التصديق بالنجاسة فى الزمان الاول والحال الاولى
لان نهاية الامر مدخلية فى الحال الاولى واما تصديقه بوجودها الزمان
وثبوتها للماء فى الزمان او الحال الثانيين فنقول فى هذه المرتبة وجود
وثبوت للغير مع اعتبار ثانيه وهو كونهما فى هذا الزمان وعلى هذا
الحال ايضا وعلته هو الاستصحاب بمعنى ان الغالب على الظن بعد
ان النجاسة التى وجدت وثبتت للماء بعلتها واخبر لاجلها النبى
صلى الله عليه واله بها موجودة بعد زوال التغير وكنا علتها
وتقتضى هذا الظن رجحان عدم مدخلية التغير فى اجزاء العلة و
ان النبى صلى الله عليه وآله قصد الدوام فيكون الحكم الثابت ثابتا
بدليله الذى ثبت به اولا وصار الاستصحاب معنى لان يفتى
الفقيه بالحكم اذ لا يجوز له الافتاء الا مع القطع بدلالة الدليل
او الظن بها فاذا عرفت هذه الجملة ظهر لك ما فى كلام العلامة
ره فانه فى اول كلامه بصدد بيان دليل الحكم الثابت وما زاد فى آخر
كلامه على ان المعلول الموجود يدل على ان له علة ولا نزاع فى ذلك
ان يكون الظن الحاصل للمجتهد ببقاء الحكم على ما كان علة ودليل
فتأمل فى اول الكلام وآخره حتى يظهر لك حقيقة الامر
وقال المحقق ره اذا ثبت حكم فى وقت ثم جاء وقت ولم يقم
دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان ام يفتقر
الحكم به فى الوقت الثانى الى دلالة كما يفتقر نفيه الى الدلالة
حكى عن المفيد ره انه يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه وهو

المختار وقال المرتضى ره لا يحكم باحد الامرين الا لدلالة مثال
ذلك المتيمم اذا دخل في الصلوة فقد اجمعوا على المضي فيها فاذا
رأى الماء في اثناء الصلوة فهل يستمر على فعلها استصحابا للحال الاولى
ام يستانف الصلوة بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول
ومن المرجح قال بالثاني لنا وجوه الاول ان المقتضي للحكم
الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب
الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا
نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان
العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال
ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى
الحكم الثابت سليما عن رافع اقول لا بد من تطبيق المثال على
الدليل ليتضح المراد فالمراد بالحكم ان كان هو ثبوت الوجوب
على المكلف ولعل المحكوم به المضي في الصلوة وهو المحكوم عليه
كان المراد بثبوت هذا الحكم ثبوته عند الفقيه اعني اذعانه
بان المضي واجب على المكلف والمقتضي لنفس ذلك الاذعان
اي التصديق بوقوع النسبة الحكمية في متن الواقع مع قطع
النظر عن هذا الوقت وذلك الحال هو الاذعان بحقية المجمع عليه
والمقتضي للاذعان به عند عدم روية الماء هو ذلك مع ملاحظة
ان المجمع عليه اما المضي مطلقا او عند عدم الروية وعلى التقديرين
يجب المضي في هذا الحال وعند روية الماء الاجماع متحقق لم
يرتفع ولكنا لا ندري هل هو على المضي مطلقا او على المضي عند

روية

روية الماء وكل منهما محتمل فروية الماء هو العارض واحتمال كونه قيدا
للمجمع عليه حتى يرتفع لاجله الحكم وهو وجوب المضي يعارضه
احتمال عدم كونه قيدا ويرد عليه ان المقتضي للاذعان بوجوب
المضي في الحال الاولى ليس نفس الاجماع بل مع الملاحظة المذكورة
وهو لا يثبت عند روية الماء لان عند رويته يعرض لنا الشك
في وجود المقتضي وعدمه فلا بد من ضم امر اخر وهو ان وجوب
المضي عند عدم الروية لما كان ثابتا قطعا يحصل لنا الظن بوجوده
في الحال الثاني للحوق الشيء بالاعم الاغلب فهذا الظن يدل على ان الداع
كون الاجماع على وجوب المضي مطلقا لا عليه مقيدا وان اراد
بالحكم وجوب المضي كان المراد بثبوته هو ثبوت الوجوب على المكلف
للمضي ولا شك ان الاجماع ليس علة لهذا الثبوت بل هو كاشف عن
العلة مع انا لو فرضناه علة لا يتفاوت الحال فنقول ثبت وجوب
المضي في الحال الاول بالمقتضي وهو الاجماع والمظنون تحقق الاجماع
في الحال ايضا لانا نتكلم على هذا التقدير اي على تقدير حصول الظن
ببقاء كل ما علم وجوده ويرد عليه ان الذي علمنا بوجوده هو الاجماع
اما محتملا لان يكون على وجوب المضي مقيدا بعدم الروية ولان
يكون مطلقا واما مقيدا بعدم الروية ومثل هذا الاجماع على تقدير
القطع ليس مقتضيا لثبوت الوجوب في حال الروية فضلا — بوجوده
عن الظن فليس ما يظن ببقائه هو المقتضي فالكلام على هذا
التقدير ايضا ان يقال ان وجوب المضي قد علم تحققه في الواقع
بالاجماع ولما كان المظنون بقاء ما قد علم بوجوده كان المظنون

تحقق الوجوب المضيّق في الحال الثاني ولازم ذلك ان يكون المتفق
الاجماع غير متقيد بالحال الاول والحاصل انه لا بد ان يكون
الدليل بحيث يمكن ان يراد منه ثبوت الحكم في الزمان الاول والحالة
الاولى وان يراد منه ثبوته فيما بعد ذلك الزمان وفي غير تلك
الحالة ايضا حتى يكون المدلول ان فرض تحققه فيما بعد كان الدليل
على تحققه في متن الواقع هو الدليل الاول من كتاب او سنة
او غيرهما المقدمة الثانية في بيان ما يجري فيه الاستصحاب على ما ظ لي
فان كان موافقا للقدم فنعم الوفاق والا فكل ميسر لما خلق له فاقول
ما علم وجوده في نفسه او لغيره بالضرورة او النظر ان علم في زمان
خاص او على حالة خاصة بحيث يكون للزمان والحالة مدخل في الوجود
فمثل هذا لا يجري فيه الاستصحاب في الزمان الاخر والحالة الاخرى
وكذا لو علم وجود الشيء في الزمان الثاني والحالة الثانية اللتين يحتاج
الى الاستصحاب فيهما ومن هنا نقسم في عدم الاحتياج الى الاستصحاب
وان امكن اجرائه فيه ايضا ما لو علمنا بوجوب شيء معين او اشياء
معينة علينا فانه يجب علينا ان نخرج عن عهدة الامتثال بالقطع
او الظن بوجود ذلك الشيء او تلك الاشياء ان دل دليل على جواز
التعويل على الظن ولا يجوز الاكتفاء بالشك في الوجود لان تحصيل
اليقين بالبراءة ان امكن واجب عند حصول اليقين باشتغال الذمة
سواء قلنا بالاستصحاب وحصول الظن ببقاء ما كان على ما كان او لم نقل
ويتبين صور اخرى منها ان يعلم من دليل وجود شيء في زمان او على
حالة مع احتمال ان لا يدوم ويزول بانقضاء الزمان وتغير الحالة

المقدمة الثانية

وان يدوم

وان يدوم مع الانقضاء والتغير ومع احتمال ان يكون له مزيل و
غاية في الواقع وان لا يكون وعلى التقدير الاول قد يعلم وجود
ما يحتمل ان يكون غاية ومزيلا وقد يشك فيه ومنها ان يعلم وجوده
واستمراره الى غاية او الى حدوث مزيل ولم يعلم متى هي وما هو وهل
حدث ام لا ومنها ان يعلم وجوده واستمراره الى غاية معلومة او الى
حدوث مزيل معلوم ولم يعلم هل تحققت الغاية وحدث المزيل ام لا
ومنها ما اذا علم وجوده واستمراره في الجملة ولم يعلم انه ثابت
دائما او في بعض الاوقات الى غاية او حدوث امر ثم وجد
شيء ولم يعلم هل هو غاية ومزيل ام لا او هل يصدق عليه الغاية
والمزيل ام لا وجميع هذه الصور مشتركة في حصول رجحان البقاء
بعد ملاحظة الوجود المتقدم المتيقن فيمكن لمن عول على مثل هذا
الظن اثبات الحكم بتوسطه في الزمان الثاني وان جاز اثباته بغيره
ايضا من دليل عقلي او نقلي كما سيظهر ان شاء الله تعالى في المقدمة الثالثة
وكذا كلها مشتركة في ان الشك لو فرض عدم عروضه في الزمان
الذي عرض فيه او عند الحال التي فرض عروضه عندها لكنا
قاطعين بالبقاء لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزء
من اجزاء علة الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود
المعلول للامرين ان بقاء المعلول انما هو ببقاء علته التامة وزواله
انما هو بعدمها وتفاوت الموجودين في ان احدهما قطعي الوجود
في قطعة قصيرة من الزمان بحيث لا يصدق على الوجود فيها
انه مستمر لا يصير منشأ للاختلاف حتى يقال ان الشك لو لم

والاخر قطعي الوجود في قطعة طويلة يصدق
على الوجود فيها انه مستمر ح ح ح

يعرض في الثاني لكن هنا شئ موجب لليقين بخلاف الاول والدليل مثل
النص مثلا لابد ان يكون في كل من هذين الشقين محتملا لان يراد
منه الدوام بحيث يشمل ما بعد القطعة الصغيرة والكبيرة وان
يراد منه عدم الدوام اعني اختصاص الوجود بنفس القطعتين
وكذا كلها مشتركة في ان من عمل بحكم الشك فيها فقد نقض اليقين
بالشك لان المراد باليقين والشك هو اليقين بوجود شئ والشك
فيه ايضا نعم بين الصور فرق ما ولكنه لا يجعل بعض الصور مما
نقض فيه اليقين باليقين مثلا ان علمنا من الدليل استمرار الحكم
الى وجود مزيل وكنا شاكين في صدق المزيل على شئ حين علمنا
وقطعنا باستمرار الحكم لعدم وجود ما نعلم او نشك انه المزيل بعد ثم
حصل لنا اليقين بوجود ما نشك في كونه مزيلا فلا شك في انه يحصل
لنا الان من هذا اليقين الذي هو الجزء الاخير من علة حدوث الشك
الشك في وجود الحكم وعدمه ولو فرضنا حصول اليقين بكون الشئ مزيلا
فاليقين بوجوده ايضا لكان المسبب المعلول له اليقين بعدم الحكم
في هذه الصورة وان كان اليقين من اجزاء علة حدوث الشك ولكن لو
عملنا بمقتضى الشك لصدق علينا انا نقضنا اليقين كما انه لو علمنا
باستمرار الحكم الى حدوث مزيل معلوم ثم شككنا في وجوده فحصل
لنا الشك في وجود الحكم المعلوم المتيقن وعملنا بمقتضى الشك لصدق
علينا ذلك القول فمن ادعى الفرق فلابد له من بيانه المقدمة
الثالثة في نقل ما افاده استاد الكل ووحيد العصر في شرح الدروس
اذ هو غاية ما يصل اليه ايدي الافكار فان سنح لي بعض التأمل في

بالشك لا باليقين

كلامه فالمتهم هو فكري الفاتر ونظري القاصر فلا بد لي من التأمل
مرة بعد اولى وكرة بعد اخرى فان ظهر عليه بعد ذلك الاعتراض
فاقول الجواد قد يكبو والصارم قد ينبو وان ما قلته من جملة ما
ورد في الخبر كن لما لا ترجو ارجى منك لما ترجو قال ره عند شرح
كلام الشهيد قدس سره ويجزي ذو الجهات الثلث حجة القول بعد
الاجماع الروايات الواردة بالمسح بثلثة احجار والحجر الواحد لا يسمى
ثلثة احجار والحجر الواحد لا يسمى ثلثة احجار واستصحاب حكم النجاسة
حتى يعلم لها مطهر شرعي وبدون المسح بثلثة احجار لم يعلم المطهر الشرعي
وحسنة ابن مغيرة وموثقة ابن يعقوب لا يخرجان عن الاصل
لعدم صحة سندهما خصوصا مع معارضتهما بالروايات الاخر الواردة
بالمسح بثلثة احجار واصل البراءة بعد ثبوت حكم النجاسة ووجوب
ازالتها لا يبقى مجال له اقول اراد بالحسنة ما رواه عن ابي الحسن
عليه السلم قال قلت لابي عبد الله الوضؤ الذي افترضه الله على العباد
لمن جاء من الغائط او بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط الحديث
ثم قال ره بعد منع حجية الاستصحاب اعلم ان القوم ذكروا ان الاستصحاب
اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وهو ينقسم
الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعي وغيره فالاول
مثل ما اذا ثبت حكم الشرع بنجاسة ثوب او بدن مثلا في
زمان فيقولون ان بعد ذلك الزمان يجب الحكم بالنجاسة اذا لم
يحصل اليقين بما يرفعها والثاني مثل ما اذا ثبت رطوبة
ثوب في زمان ففي بعد ذلك الزمان ايضا يحكم برطوبته ما لم يعلم

ل للاستنجاء حد قال لا حتى ينقى ما ثمة
الحديث وبالموثقة ما رواه عن ابي عبد الله
قال قلت ـــــ ع ع ع

فيعلم الجفاف وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول
فقط واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها كلها قاصرة
عن افادة المرام كما يظهر عند التأمل فيها ولم نتعرض لذكرها هاهنا
بل نشير الى ما هو الظ عندنا في هذا الباب فنقول الظ ان الاستصحاب
بهذا المعنى لا حجية فيه اصلا بكلا قسميه اذ لا دليل عليه تاما لا عقلا ولا
نقلا نعم الظ حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو ان يكون دليل شرعي
على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت
كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فح اذا حصل ذلك
الحكم فيلزم الحكم باستمراره الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم
بنفيه بمجرد الشك في وجوده والدليل على حجيته امران الاول
ان ذلك الحكم اما وضعي او اقتضائي او تخييري ولما كان الاول
ايضا عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر في الاخيرين وعلى التقديرين
يثبت ما ذكرنا اما على الاول فلانه اذا كان امر او نهي بفعل الى
غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف
المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم
يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك
ايضا وهو المطلوب واما على الثاني فالامر كذلك كما لا يخفى والثاني
ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان قلت هذا كما
يدل على حجية المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم
لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان آخر بالشك
نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظ ان المراد من عدم

نقض

نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض
ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك
لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا
عروض شك وهو ظاهر فان قلت هل الشك في كون شيء مزيلا
للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل او لا قلت فيه
تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة
في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها
على شيء آخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت
ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء
الفلاني وشككنا في ان الشيء الآخر ايضا مزيله ام لا فح لا ظهور
في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره اذ الدليل الاول ليس
بجار فيه لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة خصوصا
مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا
يعلم والدليل الثاني الحق انه لا يخلو من اجمال وغاية ما يسلم منه
افادته الحكم في الصورتين اللتين ذكرناهما وان كان فيه ايضا
بعض المناقشات لكنه لا يخ من تأييد للدليل الاول فتأمل
فان قلت الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن فيه وانت قد منعته
الظ انه من قبيل ما اعترفت بحجيته لان حكم النجاسة ثابت
ما لم يحصل مطهر شرعي اجماعا وهنا لم يحصل الظن المعتبر
شرعا بوجود المطهر لان حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب
ليستا حجة شرعية خصوصا مع معارضتهما بالروايات كما تقدم فاذن

الامر حصول الشك بوجود المطهر وهو لا ينقض اليقين كما ذكرت
فما وجه المنع قلت كونه من قبيل الثاني ممنوع اذ لا دليل على ان النجاسة
باقية ما لم يحصل مطهر شرعي وما ذكره من الاجماع غير معلوم
لان غاية ما اجمعوا عليه ان بعد التغوط لا تصح الصلوة مثلا بدون
الماء او التمسح راسا لا بثلثة احجار متعددة ولا بشعب حجر واحد
هذا الاجماع لا يستلزم الاجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يجئ
شئ معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهرا فلا
يكون من قبيل ما ذكرنا فان قلت هب انه ليس داخلا تحت
الاستصحاب المذكور لكن نقول انه قد ثبت بالاجماع وجوب شئ
على المتغوط في الواقع وهو مردد بين ان يكون المسح بثلثة احجار
متعددة او الاعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد فما لم يات با
لاول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة فيكون
الاتيان به واجبا قلت الاجماع على وجوب شئ معين في الواقع مبهم
في نظرنا عليه بحيث لو لم يات بذلك الشئ المعين لاستحق
العقاب ممنوع بالاجماع على ان تارك الامرين معا سبب لاستحقاق
العقاب فيجب ان لا يتركهما والحاصل انه اذا ورد نص او
اجماع على وجوب شئ معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى
غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او
الظن بوجود ذلك الشئ المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا
يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل
العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في

وجودها

وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شئ
معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف
غير مشروط بشئ من العلم بذلك الشئ مثلا او على ثبوت
حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشيا ونعلم ايضا عدم
اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشيا المرددة فيها
في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشيا ايضا ولا يكفي
الاتيان بشئ واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شئ واحد
في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا — كون ذلك
عندنا او اشيا كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات
كذلك وسواء ايضا تحقق قدر مشترك بين تلك الاشيا والغايات او
تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان
الواجب الشئ الفلاني ونص آخر على ان ذلك الواجب شئ آخر
فذهب بعض الامة الى وجوب شئ والاخرون الى وجوب شئ
آخر دونه وظهر بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذينك الشيئين
معا سبب لاستحقاق العقاب فحينئذ لم يظهر وجوب الاتيان بهما
معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفا بواحد منهما سواء
اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى
الغاية هذا مجمل القول في هذا المقام وعليك بالتامل في خصوصيات
الموارد واستنباط احكامها عن هذا الاصل ورعاية جميع ما يجب
رعايته عند تعارض المعارضات والله الهادي الى سواء الطريق اقول
في كلامه قدس سره مواضع للتامل والفحص ولا باس بالاشارة

اليها الاول قوله ره نصف الشك بحيث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف
الى آخر الدليل والا يراد عليه اولا بان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت
تحقق حكم فى الواقع مع الشك فى تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق
منه وهذا هو الذى اجرى القوم فيه الاستصحاب بيانه انا كما نجزم
فى الصورة التى فرضها ره بتحقق الحكم فى قطعة من الزمان ونشك
ايضا حين القطع فى تحققه فى زمان يكون تحقق الغاية فيه وعدم
حدوثها متساويين عندنا كذلك نجزم بتحقق الحكم فى زمان لا يمكن
تحققه الا فيه ونشك ايضا حين القطع فى تحققه فى زمان متصل
بذلك الزمان لاحتمال وجود رافع لجزء من اجزاء علة الوجود
عدمه وكما ان فى الصورة الاولى يكون الدليل محتملا لان يراد منه
وجود الحكم فى الزمان الذى نشك فى وجود الحكم فيه وان يراد منه
عدم وجوده فيه كذا حال الدليل فى الصورة التى فرضنا وعلى
هذا نقول لو لم نمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال
والخروج من العهدة ولو امتثل لحصل القطع به لان فى زمان الشك
ان كان الواقع وجود الحكم فقد فعلنا ما كان علينا من التكليف وان كان
الواقع عدمه فقد خرجنا بما فعلنا فى زمان القطع عن العهدة
وثانيا بان تحصيل القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع
او الظن ببعث التكليف وفى زمان الشك ليس شئ منهما حاصلا
ولو تمسك بان الشك انما هو فى اول النظر واما مع ملاحظة
اليقين السابق فالحاصل هو الظن ببقاء التكليف فيكون المرجع
هو ما قاله القوم ونحن كما نطالبهم بدليل التعويل على مثل هذا

فى صورة الشك

الظن

الظن نطالبه قدس سره ايضا والظاهر انه بما ذكره ره على ان اليقين بشغل الذمة
اذا حصل فلا بد من اليقين او الظن بالبراءة ولا اقل من الظن وان
كان يقين شغل الذمة بعد عروض الشك فى البراءة مشكوكا فيه
ايضا وقد ادعى الاجماع على هذا ايضا الثانى قوله ره لان اليقين
بحكم فى زمان ليس مما يوجب حصوله فى زمان آخر لولا عروض
شك وهو ظ اقول اليقين بوجود الشئ فى زمان يدل على وجود
جميع ما يتوقف عليه ذلك الشئ فلولا عروض الشك فى ارتفاع
جزء من اجزاء ما يتوقف عليه لكنا قاطعين بوجوده بوجود علته
التامة وقد اشرنا الى ما قلناه فى المقدمة الثانية ايضا الثالث
قوله ره اذا الدليل الاول قد عرفت ان الدليل جار فيما هو ادعى
من هذا الرابع قوله ره لعدم ثبوت حكم العقل فى مثل هذه الصورة قد مر
ان مبنى الدليل العقلى على وجوب تحصيل الظن او اليقين بالبراءة
بعد حصول اليقين بشغل الذمة وجميع هذه الصور مشترك
فى اليقين بالاشتغال والشك فى البراءة نعم سبب الشك فى بعض
الصور هو الشك فى انه هل له غاية او مزيل ام لا وفى البعض
بعد القطع بان له مزيلا هو كون المزيل او الغاية مرددة فى
نظرنا بين اشياء ثم انه ره سيحكم على ما سننقله ان شاء الله تعالى بانه
اذا ثبت الحكم فى الجملة مع الشك فى انه ثابت دائما او فى بعض
الاوقات الى غاية معينة محدودة اولا فيستصحب الى ان يعلم
المزيل لدخوله تحت قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك
وهذا يدل على ما ادعيناه من الشركة فتامل القياس قوله ره

والى حاصل الى اخر الشقوق فقد اعترض عليه بانه قدس سره حصر ما يجرى فيه الاستصحاب بالمعنى الذى قاله فى صورة واحدة فى اول كلامه مع انه ذكر هنا صورا اربعة واجيب بان ما ذكره اولا على سبيل التمثيل واما قوله ره واما اذا لم يكن الى اخر ما افاد فيشبه ان يكون ما قدمناه من كون تكليف التخيير التخيير فتدبر وله قدس سره حاشية عند شرح قول الشهيد ره ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه به وهى هذه وتوضيحه ان الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلا وما تمسكوا به ضعيف وغاية ما يتمسك فيها ما ورد فى بعض الروايات الصحيحة ان اليقين لا ينقض بالشك ابدا وانه ينقضه بيقين آخر مثله وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر فى مثل هذا الحكم وعدم منعها بناء على ان هذا الحكم الظ انه من الاصول و يشكل التمسك بالخبر الواحد فى الاصول ان سلم جواز التمسك به فى الفروع نقول الظ اولا انه لا يظهر شموله للامور الخارجة مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم فى مثل هذه الامور الذى ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ لحكم شرعى بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج به فيها وهذا ما يقال ان الاستصحاب فى الامور الخارجة لا عبرة به ثم بعد ذلك تخصيصه بالاحكام الشرعية نقول الامر على وجهين احدهما ان يثبت حكم شرعى فى مورد خاص باعتبار حال يعلم من خارج ان زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم و الاخر ان يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك مثال الاول اذا ثبت

نجاسة

[illegible]

نجاسة ثوب خاص باعتبار ملاقاته للبول بان يستدل عليها بان هذا شئ لاقاه البول وكل ما لاقاه البول نجس فهذا نجس والحكم الشرعى النجاسة وثبوته باعتبار حال هو ملاقاة البول وقد علم من خارج ضرورة او اجماعا او غير ذلك بانه لا يزول النجاسة بزوال الملاقات فقط ومثال الثانى ما نحن بصدده فانه ثبت وجوب الاجتناب من الاناء المخصوص باعتبار انه شئ يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه وكل شئ كذلك يجب الاجتناب عنه و لم يعلم بدليل من خارج ان زوال ذلك الوصف الذى يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له فى زوال الحكم وعلى هذا نقول شمول الخبر للقسم الاول ظاهر فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه واما القسم الثانى فلا فالتمسك فيه مشكل فان قلت بعد ما علم فى القسم الاول انه لا يزول الحكم بزوال الوصف فاى حاجة الى التمسك بالاستصحاب واى فايدة فيما ورد فى الاخبار بان اليقين لا ينقض الا بمثله قلت القسم الاول على وجهين احدهما ان يثبت ان الحكم مثل النجاسة بعد ملاقاة النجس حاصل ما لم يرد عليها الماء على الوجه المعتبر فى الشرع وح فايدته ان عند حصول الشك بورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة والاخر ان يعلم ثبوت الحكم فى الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم انه ثابت دائما او فى بعض الاوقات الى غاية معينة محدودة او لا وفايدته ح انه اذا ثبت الحكم فى الجملة فيستصحب الى ان يعلم المزيل ثم لا يخفى ان الفرق الذى ذكرنا من ان اثبات مثل هذا بمجرد

الم

الخبر مشكل مع انضمامه في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الاول
وان اليقين لا ينقض بالشك قد يقال ان ظاهره ان يكون اليقين حاصلا
لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة ما شك فيه اذ
لو فرض عدم دليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل
الذي هو دليل العدم لا الشك كانه يصير قريبا ومع ذلك ينبغي رعاية
الاحتياط في كل من القسمين بل في الامور الخارجية ايضا قوله ره
حال الشرع قد مر ان الغزالي قال بحجية استصحاب الحال ولم يقل
بحجية استصحاب الاجماع في محل الخلاف ولعمري لقد دقق النظر قال
العلامة ره في النهاية قال الغزالي المستصحب ان اقر بانه لم يقم
دليلا في المسئلة بل قال انا ناف ولا دليل على النافي فسيأتي بيان وجوب
الدليل على النافي وان ظن اقامة دليل فقد اخطأ فانا نقول انما استدام
الحكم الذي دل الدليل على دوامه وهو ان كان لفظ الشارع فلا بد من
بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج لا عند وجوده وان دل
بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معا كان ذلك تمسكا بالعموم فيجب
اظهار دليل التخصيص وان كان باجماع فالاجماع انما انعقد على دوام الصلوة
عند العدم دون الوجود ولو كان الاجماع شاملا حال الوجود كان
المخالف له خارقا للاجماع كما ان المخالف في انقطاع الصلوة عند هبوب
الرياح وطلوع الشمس خارق للاجماع لان الاجماع لم ينعقد شرطا وقد
بعد الهبوب وانعقد مشروطا بعدم الخروج وعدم الماء فاذا وجد
فلا اجماع فيجب ان يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه بعلة جامعة
فاما ان يستصحب الاجماع عند انتفاء الجامع فهو محال وهذا كما ان

العقل

العقل دل على البراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة
مع وجود دليل السمع وكذا هنا انعقد الاجماع بشرط العدم فانتفى
الاجماع عند الوجود وهذه الدقيقة وهو ان كل دليل يضاده نفس
الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا
اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل فان الخلاف لا يضاده
فان المخالف معترف بان العموم يتناول بصيغته محل الخلاف فان قوله
عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم
فيه فيقول اسلم شمول الصيغة لكني اخصه بدليل فعليه الدليل
وهنا المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف لاستحالة الاجماع
مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الدليل فهذه دقيقة يجب
التنبه لها قال فان قيل الاجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع
بالخلاف اجاب بان هذا الخلاف غير محرم بالاجماع وانما لم تكن المخالفة خارقة
للاجماع لان الاجماع انما انعقد على حالة العدم لا على حالة الوجود
فمن الحق الوجود بالعدم فعليه الدليل لا يقال دليل صحة الشروع
دال على الدوام الى ان يقوم دليل على الانقطاع لانا نقول ليس ذلك
الدليل الاجماع لانه مشروط بالعدم فلا يكون دليلا عند العدم وان
كان نصا فبينه لننظر هل يتناول حال الوجود ام لا لا يقال لم ينكر
على من يقول الاصل في كل ما ثبت دوامه الى وجود قاطع فلا يحتاج
الدوام الى دليل في نفسه بل الثبوت هو المحتاج كما اذا ثبت
موت زيد او بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب لانا نقول
هذا وهم باطل لان كل ما ثبت جاز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه

من سبب ودليل سمّى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على ان البيت لا يجيء
والدار لا ينهدم بعد بنائها الا بهادم او طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد
موته كما لو اخبر عن تعدد الابنية وكله ودخله البلد ولم يدل العادة
على دوام هذه الاحوال فانا لا نقضى بدوامها فكلنا خبر الشرع على
دوام الصلوة مع عدم الماء ليس خبرا عن دوامها مع وجوده فيفتقر
دوامها الى دليل آخر اقول ان اراد بدليل الدوام علته فقد دخل قلنا
انما هو علة الثبوت بعينها وكذا ان اراد به ما يوجب اذعان الفقيه
بالحكم لا بمعنى ان الدليل دل على الثبوت فى الزمان الثانى والحالة
الثانية بالتصوحية فادعى كجعلها الفقيه بالثبوت فيها اذ لو كان
كذلك لما كنا محتاجين الى الاستصحاب بل بمعنى ان الفقيه بعد حصول
الظن له بالبقا يعلم ان المراد بالكتاب او السنة هو الدوام
فلا بد من كون الدليل مطلقا غير مقيد بالدوام وعدمه محتملا
فى اول النظر لها واما ان ظن الوجود فى ثانى الحال لا بد له من
موجب فنحن نقول به واما انه هل هو العادة او غيره فلا يهمنا
لان دعوينا هى ان حصول الظن بالبقا بعد القطع بالوجود
وان لم نقطع بدوامه وعدم دوامه امر وجدانى لا يقبل المنع
وانما يتوجه المنع على دعوى حصوله من مجرد القطع بالوجود
ونحن لا نقول به ثم انك اذا تاملت القولين للمتلى اعنى
قوله بحجية استصحاب الحال وعدم حجية استصحاب حال الاجماع
قضيت منه العجب لان مبنى قولها الثانى انما هو اصول المنكرين
للاستصحاب الحال كقوله فانا نقول انما يستدام الحكم الذى دل

الدليل

الدليل على دوامه وكقوله فان كل ثابت جاز دوامه وعدمه فلا بد
لدوامه من سبب ودليل سمّى دليل الثبوت اللهم الا ان نجمع بين
قوليه بان قوله بحجية استصحاب الحال ليس مبنيا على ما جعله القوم
دليله من حصول الظن بل هو مبنى على دلالة الروايات عليها كما
سيظهر انشاء الله والروايات لا تدل على حجية استصحاب الاجماع
فى محل الخلاف او بان يكون غرضه من دلالة الدليل على الدوام
كونه بحيث لو علم او ظن وجود المدلول فى الزمان الثانى او الحالة
الثانية لاجل موجب لهذا الظن لكان حمل الدليل على ارادة الدوام
ممكنا والاجماع ليس كذلك لانه يضاد الخلاف فكيف يدل على كون
المختلف فيه مجمعا عليه كما يرشد اليه قوله والاجماع يضاده نفس
الخلاف اذ لا اجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص ودليل العقل
فان الخلاف لا يضاده ويكون غرضه من قوله فلا بد له من سبب الرد
على من ادعى ان علة الدوام هو مجرد تحقق الشى فى الواقع وان
الاذعان به يحصل من مجرد العلم بالتحقق فرد عليه بانه ليس الامر كذلك
وان الاذعان والظن بالبقا لا بد له من امر اخر ايضا كعادة او امارة
او غيرها قوله وهو التمسك بثبوت ما ثبت الخ هذا التعريف
كاكثر التعاريف لا يخلو من مسامحة لان الاستصحاب هو التمسك به وليس
هو التمسك او الاثبات او ما شاكلها والامر هين وكان من لم يذكر
الحال واكتفى بالوقت كما مر من شرح الدروس وكما قال شيخنا البهائى
قدس سره حيث قال هو اثبات الحكم فى الزمان الثانى تعويلا على ثبوته فى
الزمان الاول نظر الى ان تغير الحال وتغير الوقت متلازمان او ذكر

الوقت تمثيلا وهذا هو الظ ولقد عبر عن المبحث شارح المختصر بما هو
اوضح من تعبير غيره قال فيه معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني
قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقا وقد اختلف
في صحة الاستدلال به لافادته ظن البقا وعدمها لعدم افادته اياه
فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر الحنفية
على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته
بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقال فيما اختلف في كونه نصابا
لم تكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول
الشافعية في الخارج من غير السبيلين لانه كان قبل خروج الخارج متطهرا والاصل البقا حتى يثبت معارض والاصل
عدمه لنا ان ما تحقق وجوده او عدمه في حال ولم يظن طرو معارض
يزيله فانه يلزم ظن بقائه وهذا امر ضروري ولولا حصول هذا
الظن لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه ولا الاشتغال بما يستدعي
زمانا من حراثة او تجارة ولا ارسال الودايع والهدايا من بلاد الى بلاد
بعيد ولا القراض والديون ولولا الظن لكان ذلك كله سفها واذا ثبت
الظن فهو متبع شرعا قوله ره حجة المثبت الخ لعل مسامحة في التادية
عن حجة المثبت وعن الاعتراض عليه حيث ان المثبت ما زاد على دعوى الظن
والمعترض على عدم اعتباره قوله ره والمسائل التي ذكرها الخ اقول
قال المحقق في اصوله الوجه الثالث عمل الفقهاء باستصحاب الحال
في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف
فثبت العمل به اما الاولى فكمن تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل
على يقينه وكذلك بالعكس ومن تيقن طهارة ثوب في حال يبني على

ذلك

ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها
ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء انكحته ولم يقسم امواله وعزل
نصيبه في المواريث وما ذلك الا لاستصحاب حال حياته وهذه
العلة موجودة في مواضع الاستصحاب اقول لا شك ان هذه المسائل
وامثالها مما لا خلاف فيه قد بني فيها على اليقين السابق ولكنه بمجرده
لا يكفي لاثبات حجية الاستصحاب مطلقا اذ ربما كان لهم دليل آخر دلهم
على لزوم ذلك البنا في خصوص تلك المسائل ولم يكن دليلهم على
الفتوى بها هو ان الظن حاصل ببقاء ما قد كان حتى يقال ان هذا
لو كان موجبا للحكم لكان موجبا اينما وجد او يقال ان الاستصحاب لو
ثبت اعتباره في بعض المسائل لثبت في الكل حذرا من لزوم خرق
الاجماع اذ لا قائل بالفصل ولكن الظ ان العامة لا دليل لهم
في اثبات تلك المسائل الا الاستصحاب فعلى هذا يصح اجراء
هذا الدليل من قبلهم واما نحن معاشر الخاصة فتعويلنا على الاحاديث
وسيجيء انشاء الله ما يدل على اعتبار هذا البنا ولكنها لا تدل على
ابتناء ذلك البنا ولكنها على حصول الظن بالبقا من اليقين بالوجود
اللهم الا بضرب من الحدس بل تدل على ان الشك في الوجود لا يرفع
اليقين السابق ويظهر منه ان مع الظن بالوجود يبنى على اليقين
السابق بطريق ولا يضر ذلك لان كل موارد الاستصحاب التي
يثبت فيها الحكم به لا بد من يقين سابق فيها وينبغي التنبيه على
ادلة من قال بجواز اتباع الظن في الاحكام الشرعية اقول حجة
من نفى الاتباع ظاهرة لمن تتبع الكتاب والاخبار المتواترة بالمعنى

القاطع
فبعد ظهور ضعف حجج المثبت يظهر ان الاصل عدم الجواز الا ما دل
على جواز العمل به ومنها ما ذكره العلامة ره في النهاية وهو انه لو لم يجب العمل
بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان اقول الظاهر ان
مراده بالوجوب العقلي اي ما يستحق تاركه المذمة ومراده من قوله هو الوجوب
وهو بديهي البطلان انه قبيح لا يجوز فعله بالبديهة وليس مراده من
الوجوب المعنى المقابل للامكان والامتناع كما يوهمه ظاهر قوله وهو
بديهي البطلان لان مثل هذه العبارة تستعمل في المحالات والقبيح
لا بد ان يكون من الافعال الاختيارية وقد استدل ره في موضع
اخر على وجوب العمل بالراجح من الدليلين فقال لو لم يعمل لزم
العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح والظاهر
ان المراد في الموضعين شيء واحد والجواب عن هذا الدليل
هو ان عمل المفتي بالظن اما ان يراد منه الافتاء وعمله
بنفسه وكل منهما يتصف بالراجحية والمرجوحية لا بمعنى
المظنونية والموهومية بل بمعنى استحسان العقل او الشرع
وعدم الاستحسان او كون الفعل او الترك اولى عند الفاعل لدفع
وغرض فان اراد بالعمل الافتاء وبالراجح المظنون وبالمرجوح
الموهوم مع قطع النظر عن كون الافتاء بالمظنون راجحا وبا
لموهوم مرجوحا بالمعنى الذي ذكرناه فلا نسلم قبح الافتاء بالموهوم
اذ ربما كان مستحسنا عند العقل كما اذا كان المظنون الاباحة
وكان الفعل مستلزما لمشقة او صرف مال فان الافتاء بالترك
مستلزم لدفع تلك المشقة والمضرة مع عدم الضرر في الترك

او كان الافتاء موافقا لغرض المفتي لا يقال ان الاخبار قطعي او ظني فا الافتاء
لافتاء بالموهوم يصير كذبا فيكون قبيحا لانا نقول كلامنا هذا
على تقدير عدم ملاحظة حال نفس الافتاء من حيث حسنه و قبحه
ورجحانه وان اراد به الافتاء ايضا وكان مقصوده ان نفس الافتاء با
لمظنون راجح عند العقل مستحسن يذم تاركه وبالموهوم قبيح ليصير
حاصل الدليل ان الافتاء بالمظنون لو لم يكن واجبا عند العقل لكان
الافتاء بالموهوم واجبا عنده مع انه امر مرجوح يقبح فعله عند العقل
فنقول لا نسلم حكم العقل بلزوم الافتاء مطلقا لا بالمظنون و
لا بالموهوم نعم يحكم العقل بان الافتاء لو كان واجبا لكان هو الا
فتاء بالمظنون والملازمة انما تصح على تقدير لزوم الافتاء اما
بالمظنون او الموهوم وان اراد بالوجوب الشرعي بناء على انه يجب
على المفتي الافتاء اجماعا اما بالمظنون او الموهوم فان كان الاول ثبت
المطلوب وان كان الثاني لزم وجوب الامر بالقبيح فالجواب ان
الاخباريين رحمهم الله وهم من اهل الاجماع يقولون الافتاء انما يجب
بالمقطوع به واما غيره فالتوقف او الاحتياط فلا يتم مطلوبه
وقس على الافتاء حال العمل بنفسه ومنها ما استنبط من احتجاج
ابن سريج فانه اورد حجة لوجوب العمل بخبر الواحد فاستفيد
منها ما يجري في وجوب العمل بالظن وهو ان مخالفة ما ظنه
المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب على والجواب
ما يستفاد من كلام المحقق في اصوله في مبحث العمل بالاخبار وهو
منع ان مخالفة الظن مظنة للضرر وهذا لان علمنا بوجوب نصب

الدلالة من الشارع على ما يتوجّه التكليف به يؤمننا الضرر عنه
المحتمل ثمّ ما ذكروه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر
فانّ الظنّ يحصل عند خبره لا يقال لولا الاجماع لعملنا به لانا نقول
حيث منع من اطراد هذه الحجّة دلّ على بطلانها لانّ الدليل العقلى لا
يختلف بحسب مظانّه وعلى ما نقل عن شارح المختصر وحيد عصره
جمال الملّة والدين ره فى حاشيته على هذا الشرح هو منع الوجوب
بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فالمسلّم فى العقليات
الصرفة المتعلّقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة
بالمعاد فان العقل يستقلّ بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات
اقول انظر الى منع هذين التحريرين للوجوب مع الظنّ ثمّ انظر الى
من يدّعى الوجوب مع الاحتمال ومنها ما يستفاد من كلام صاحب المعالم ره
وهو انّ باب القطع بالاحكام الشرعية الغير الضرورية منسدّ فى نحو زماننا
اذ الموجود من ادلّتها لا يفيد غير الظنّ واذا تحقّق انسداد باب
القطع كان التكليف فيه بالظنّ قال وحيد عصره ره فى الحاشية على
ما نقل عنه ويرد عليه ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا
لا يوجب جواز العمل بالظنّ فيها حتى يتّجه ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل
بالظنّ فكلّ حكم حصل العلم به عن ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل
العلم به نحكم فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظنّ ولا للاجماع
على وجوب التمسك بها بل لانّ العقل يحكم بانّه لا يثبت تكليف علينا
الا بالعلم به او ظنّ يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران
فيه يحكم العقل ببراءة الذمّة عنه وعدم جواز العقاب على تركه

لا لانّ الاصل المذكور يفيد ظنّا بمقتضاها حتى يعارض بالظنّ الحاصل من
اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شئ علينا ما لم
يحصل العلم لنا به ولا يكفى الظنّ به ويؤكّد ذلك ما ورد من النهى عن
اتباع الظنّ وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة
عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور
واما فيما لم يكن مندوحة منه كالجهر بالتسمية والاخفات بها فى الصلوات
الاخفاتية التى قال بوجوب كلّ منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية
فلا محيد لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل
التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر او الاخفات فلا حرج لنا فى شئ
منهما وعلى هذا فلا يتمّ الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظنّ اصلا قوله
ره حجّة النافين الخ انت تعلم انّ الاحكام الخمسة تثبت لموضوعاتها من
افعال المكلفين امّا بعللها والشرع كاشف واما بنفس جعل الشارع واما
ثبوتها عند المجتهد فان كان بدليل قطعى فلا معنى للاحتياج الى نصب
الشارع ايّاه ولا نسلم انّه منعنا من الحكم والافتاء بوجوب شئ مثلا مع
القطع بانّه حكم بوجوبه وان كان بدليل ظنّى فمن يظنّ انّ القاطع دلّ على
انّ ما به يحصل للمجتهد الظنّ بالحكم حجّة منصوبة من قبل الشارع
قياسا كان او استصحابا او غيرهما فالكلام معه فى هذه الدعوى والحقّ انّها
دعوى باطلة ومن يقول بانّ العمل بالظنّ ممنوع منه وهو الاصل الا
ما اخرجه الدليل فهو يمنع كون الاستصحاب حجّة شرعية الا بدليل
قطعى انّ حاصل هذه الحجّة منع كون الاستصحاب المفيد للظنّ دليلا منصوبا
من قبل الشارع مخرجا عن الاصل الثابت وهو عدم جواز اتباع الظنّ

في الاحكام الشرعية وهذا المنع متوجه ولكن سيجيء ان شاء الله احاديث
دالة على الحجية فانتظر وبعض الثانيين بنى حجيته على عدم حجية الاستصحاب
على عدم افادته الظن وقد عرفت انه خلاف الوجدان وعلى تقدير تسليمه
تدل الاحاديث الاتية على لزوم البناء على اليقين السابق مع الشك
وبه يثبت المطلوب كما سيظهر ان شاء الله قوله ره والمضايقة الخ قد
استقر رأي المحققين على ان الخطاب الوضعي مرجعه الى الخطاب الشرعي
وان كون الشيء سببا لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول
ذلك الشيء كما مرت الاشارة اليه من شرح الدروس قوله ره وعلى
الاول الخ اقول قد يكون الامر موقتا واول وقته وآخره معلوما ولكنه
يعرض الشك في حدوث الآخر والغاية وح فيحتاج المجتهد في
اثبات الوجوب او الندب والحكم بهما او الحكم بعدمهما عند عروض الشك
الى دليل عقلي او نقلي وغير ذلك الامر كما ظهر مما نقلناه من الاستاد قدس سره
ويتضح ايضا مما نقول بعد ان شاء الله توضيحا لما تقدم وشرحا لما افاده
المصنف ره نعم لا ينحصر الدليل في الاستصحاب بل يجوز اثبات الحكم بغيره
ايضا كما ظهر ايضا مما نقلناه واما دعوى عدم جريان الاستصحاب فيه
فقد علم ما فيها من المقدمة الثانية لا يقال يمكن حمل كلام المصنف ره
على ان غرضه ان اثبات الاحكام الشرعية في الواقع لا طريق اليه الا
من قول الشارع اما لان الاحكام انما هي بجعله ووضعه او لان
قوله كاشف عن الواقع لانا نقول من يقول بالاستصحاب يقول
بهذا القول ايضا انما النزاع في حصول الظن بالوجود في الزمان الثاني بعد
من اليقين السابق ثم في اعتبار ذلك الظن لحكم الفقيه بالوجود في ذلك

الزمان

الزمان وتقدم في المقدمة الثانية تفصيل القول في علة الثبوت و
الاثبات فتذكر قوله ره وعلى الثاني الخ اقول لا بد من استيفاء
الاقسام في الجملة ليتضح المقال وان كان في الكلام بعض التكرار فنقول بعد
فرض كون التكليف غير مشروط بشيء كالعلم بالغاية او المزيل كما مر
من شرح الدروس الامر اما موقت او لا وعلى التقديرين فاما ان
نقول بافادته للمرة او التكرار او لا وعلى التقادير فاما ان نعلم ان الحكم
لا مزيل له او نشك فلا ندري هل له مزيل ام لا او نعلم ان له مزيلا
وعلى التقدير الاخير فاما ان لا نعلم انه ما هو او نعلمه وعلى هذين
التقديرين اما يعلم وقت حدوثه ووقت عدمه او نشك فيه ثم
الوقت لا بد له من آخر وغاية فاما ان لا نعلمها او نعلمها وعلى التقديرين
فاما ان نكون عالمين بحدوث الغاية او شاكين فيه ففي جميع هذه
الصور لا يعلم من الامر اشتغال الذمة عند عروض الشك في بقاء
التكليف تلك الموقت الذي نعلم غايته او مزيله مع الشك في حدوثها
وفرض الامر للمرة يعلم اشتغال الذمة به في الزمان الذي يعلم عدم
حدوثها فيه من الامر واما وجوب الاتيان بالمأمور به عند الشك
في بقاء التكليف اللازم للشك في حدوثها فلا يكفي فيه الامر اذ القدر
المعلوم منه هو الوجوب في زمان خاص معين في الواقع منتهيا الى
غاية معينة او الى حدوث امر آخر اما مع الشك في حدوثها المستلزم
ذلك الحدوث لرفع التكليف المستفاد من الامر فلا بد من دليل
آخر وهو اما ما افاده الاستاد ره او غيره واما الاستصحاب الذي
ذكره القوم وقس على ما ذكرنا باقي الاقسام واذا تاملت جميع

الاقسام وجدت بعضها مما لا يجري فيه الدليل العقلي الذي ذكره الوحيد
البهبهاني قدس سره على بعض الوجوه وان امكن اجراء الاستصحاب
فيه بالمعنى المشهور كما اذا لم يفد الامر مرة ولا تكرارا سواء كان
موقتا ام لا فان ما يستفاد منه هو لزوم الاتيان بالمأمور به مرة
لا لكون المرة مرادا بل لان ايجاد الحقيقة لا يمكن في اقل منها فلو اتى
المكلف بها في الوقت او مدة العمر لخرج عن التكليف المقطوع
به والتكليف بالزائد مشكوك فيه من اول الامر فلا يجري فيه
ما افاده قدس سره لان الاجماع انما هو على لزوم تحصيل البراءة
عن المقطوع به اذا طرء عليه الشك لا عن التكليف الذي لم يكن
قطعيا قط وانت بعد ما عرفت ما ذكرناه ظهر لك ما في قوله
المصـ ره فالتمسك ح في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص
وما في قوله وعلى الثاني ايضا كذلك وذلك لانه لا يمكن ان يفيد
الامر الغير الموقت للتكرار وان يجعل الشارع للتكليف مزيلا
ويحصل لنا الشك في حدوثه فانه لا يمكن الحكم ببقاء التكليف ح
الامر وكذا ما في قوله والا فذمة المكلف مشغولة الى آخر ما
افاده ره لان النص انما دل على اشتغال الذمة في الجملة ولا دلالة
له على صورة الشك في حدوث المزيل وارتفاع التكليف قوله
فالتوهم الخ لعل ما سبق في بحث الفور والتراخي من نواتج الكتا
الحاشية يعينك فيما ذكر فراجع قوله ره ولا يمكن ان يبقى الخ
الامر كما افاده ره لان فعل الموقت في خارج وقته يحتاج الى
دليل مستانف قوله ره وكذا الكلام في النهي الخ يظهر حاله من حال

الامر

الامر بعد التأمل قوله ره فالاحكام الخمسة الخ قد عرفت ان الاسد
ارجاع الوضعية الى الشرعية وساق الدليل في الكل وسياقه
الاستصحاب المختلف فيه يظهر من تضاعيف كلامنا قوله ره وفيه
لتحريم ام الزوجة يعني ان الشارع جعل الايجاب والقبول في خصوص
النكاح سببا لتحريم ام الزوجة قوله ره فينبغي الخ ثم ينبغي ان ننظر
الى الدليل فان افاد ان هذا الشيء سبب لهذا الحكم وانه متى وجد
ولا مزيل ولا رافع له دائما فلا احتياج الى الاستصحاب بل يعلم البقاء
من الدليل وكذا ان افاد انه ثابت الى ان يحصل للمكلف العلم بحدوث
المزيل فيحكم بالثبوت في صورة الشك ايضا واما اذا دل على ان هذا
الشيء سبب للحكم الى ان يتحقق الشيء الفلاني في الواقع فحصل الشك
في تحققه فيحصل الشك في بقاء التكليف ويحتاج الفقيه في الحكم بالبقاء
الى الاستعانة بشيء آخر قوله ره وكالكسوف والحيض الخ ليس
السبب وقتا للحكم ايضا كالدلوك نعم الحكم ثابت في مجموع زمان
تحقق الكسوف والحيض قوله ره وجميع ذلك الخ نحن نعترف بان
ثبوت الحكم في شيء من اجزاء زمانه الواقعي ليس ثابتا بالثبوت الحكم
في الجزء الآخر وانما نقول ان اثباتنا للحكم وادعائنا به في الجزء الذي
نشك انه الجزء الواقعي للزمان انما هو بمعونة الاستصحاب قوله ره
قطعي تمام الخ هذه العبارة فيها مسامحة لانها مشتملة على عقدين سلبي
وايجابي ولو سلم ان الاول وهو عدم جريان الاستصحاب في الاحكام
الشرعية ثبت بما قاله ره لم يثبت الثاني وهو جريانه في الاحكام الوضعية
نعم ان ثبت فيثبت بما يقوله بعد قوله ره فان مرجعه الخ نحن نقول

ما يقال من ان النجاسة كانت ثابتة قبل زوال التغير فتكون ثابتة
بعده مرجعه الى ان وجوب الاجتناب كان ثابتا قبل فيكون ثابتا بعد وكذا
نقول في المتيمم قوله ره لا يقتضي العلم بل ولا الظن اقول اما العلم فنعم
واما الظن فقد علمت حاله مما اسلفناه قوله فالذي يقتضيه النظر
الخ اقول القول الكلي في السبب وغيره مع قطع النظر عن تحقق
بعض الاحتمالات في الواقع هو ان هذه الامور ان كانت عقلية فلا بد
من وجود السبب والشرط ومن عدم المانع عند وجود المسبب
والمشروط وان كانت شرعية فقد يكون لها علاقة عقلية ايضا
مع المعلول وقد لا يكون وعلى الثاني لا يجب وجود السبب والشرط
ولا عدم المانع عند وجود المسبب والمشروط اذ هذه الامور علامات
ومعرفات لا علاقة لها مع المعلول كعلاقة العلل العقلية معه
فربما جعل الشارع حدوث امر علامة وشرطا ومانعا ومع عدم
هذا الامر يحكم ايضا بوجود المعلول مثلا جعل التغير بالنجس سببا
لنجاسة الماء فعند زواله بنفسه تبقى النجاسة بحالها على المشهور
فالعلم بتحقق الحكم الوضعي في الزمان الثاني او الظن به او الشك
لا يهمنا بل يكفينا وجود السبب في الزمان الاول لاستصحاب
بقائه وان علمنا عدم السبب فنقول في المثال ثبت وجوب الاجتناب
عن هذا الماء وقت التغير ويثبت ملزومه اي النجاسة فيستصحب
وان عدم التغير وعلى الاول ان علمنا وجود السبب او الشرط او المانع
او عدم واحد منها في الزمان الثاني فيعمل بمقتضى العلاقة العقلية
وان لم نعلم واحدا منها فيجري الاستصحاب فيه فان شئت اجريته

فالحكم

في الحكم الوضعي ثم تثبت لازمه وان شئت اجريته ابتداء في الحكم
الشرعي المعلوم التحقق في الزمان الاول فعلم ان الضابط في الاستصحاب
هو اليقين السابق او الظن ان اعتبرناه مع تجدد ما نشك معه
في البقاء وكون الامر المعلوم او المظنون اولا من الاحكام الوضعية
او الشرعية ليس له دخل في الاستدلال فلا تتفاوت لاجله الحال
قوله بل والظن لها اي لو حصل الظن لم يعمل به هذا حق عند من
لا يعمل بمطلق الظن بل يعمل بما اعتبره الشارع واما من يعمل به
مطلقا فلا محيص له عن العمل كما اومأنا اليه آنفا قوله ره
الا ان الظن من الاخبار الخ اقول اجزاء الحركة والزمان والسكون
المنطبق عليهما وبالجملة الامور الغير القارة لا يجري فيها الاستصحاب
لان ما هو كذلك لا يتم وجوده الا بعدمه شيئا فشيئا فكيف
يمكن ان يقال انه اذا وجد وتم وجوده يظن بقاؤه فليس المراد
بالامر المتيقن من الوضوء المحكوم عليه بالبقاء عند الشك هذه
الحركات والسكنات من الغسل والمسح بل الحالة التي تحدث بعدها
سواء كانت صفة اعتبارية او حقيقية غير معلومة الماهية
عندنا لانها هي التي يحكم ببقائها بعد الشك في وجودها وهي
الطهارة في الحقيقة اذا عرفت هذا فنقول الدليل العقلي
قائم على ان كل ما يمكن بقاؤه اذا وجد فهو لا يعدم الا بمزيل
لعدم جزء من اجزاء علته التامة كما مرت الاشارة اليه في المقدمة عدم
الثانية وقد يعبر عن هذا العدم بما يلازمه من الوجودات
دائما او اكثريا وقد يستفاد من خصوص الاخبار الواردة في هذا الباب

بما اذا دل الدليل الشرعي على استمرار الشيء الى حدوث حال كذا او وقت
كذا كما مر فان اراد ان الدليل دل على ان الوضوء مثلا بالمعنى الذي ذكرناه
هو من موارد هذه الاخبار بل هو الاصل في اكثرها اذا حدث فهو مستمر
في الواقع في قطعة خاصة من الزمان ثم قد يرتفع بالمزيل وبالجملة
ليس مما قد يوجد فيعدم فالاعتبار يشهد بخلافه لان المكلف
قد يحدث الطهارة فيحدث من غير تراخ ومهلة نعم الغالب بقاء
الطهارة زمانا ما في اكثر المكلفين وان اراد ان الدليل دل
على انه مما يمكن بقاؤه الى حدوث المزيل وانه لا يعدم الا به فقد
عرفت ان جميع موارد الاستصحاب لا بد ان يكون كذلك نظرا الى ان
هذه الاخبار تدل على حكم كل شيء علم وجوده ثم شك فيه سواء
علم استمراره ام لا بل يكفيه احتمال الاستمرار واما ان الاخبار الدالة
على ان الوضوء لا ينتقض الا بالحدث فلا يفيد اكثر من ان للوضوء
مزيلا هو الحدث سواء طرأ عليه بلا مهلة او بعد حين وانظر
ان المصرح ايضا يقول بشمول تلك الاخبار للصور التي ذكرها
القوم وانه لا اختصاص لها بالصورتين اللتين ذكرهما قدس سره
في الشرح وسلم دلالة الاخبار عليهما دلالة ظاهرة دون غيرهما
قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين ابدا بالشك نقل بعض الفضلاء في
رسالته المعمولة في الاستصحاب عن افضل المحدثين الفاضل المجلسي
قدس سره ما هذا لفظه استدل به على حجية الاستصحاب مطلقا
بان اليقين والشك جنسا معرفا باللام فيفيدان العموم في كل يقين
وشك ويرد عليه اولا ان افادة المفرد المعرف باللام للعموم ممنوع

لان

لان اللام حقيقة في الجنس والعهد الخارجي مجاز في الاستغراق و
العهد الذهني ولا يصار اليهما الا بقرينة وحيث لا عهد يصرف الى الجنس
وثانيا ان هذا رفع للايجاب الكلي ويتحقق في ضمن ايجاب البعض
بعبارة اخرى التمسك بالعموم محل مقصودكم لان المعرفة في سياق
النفي لا يفيد العموم بل لا بد لكم من اثبات النكارة حتى يفيد
ذلك اللهم الا ان يقال تأكيده بابدا يدفع ذلك لانه يبعد ان يكون
قيدا للنفي ولا لنفي التأبيد في الزمان في البعض فالظاهر ان يكون
للتعميم في الافراد فتأمل ويمكن ان يستدل على العموم بوجه
آخر وهو ان قوله عليه السلام لا ينقض اليقين ابدا بالشك بمنزلة كبرى
الشكل الاول وصغراه انه على يقين من وضوئه ولا بد من
كلية الكبرى في هذا الشكل لينتج وتصويره هكذا الوضوء يقيني
وكل يقيني لا ينتقض بالشك ابدا ينتج ان هذا الوضوء لا ينقض بالشك
ابدا فان قلت هذا يتمشى في لام اليقين اذ به يحصل كلية
الكبرى واما الشك فلا قلنا هو ايضا يفيد الاستغراق لان الشك
تابع لليقين لانه لا يحسن منه عليه السلام ان يقول كل يقين لا ينقضه
شك الوضوء مع انه لو كان كذلك لزم ان يقول ولكن ينقضه يقين
او شك آخر لا يقين فقط كما لا يخفى على المتأمل لكن يرد عليه انه
لا يلزم لكلية الكبرى تعميم اليقين بحيث يشمل كل يقين بل يكفي
التعميم في الوضوء بان يقال انه على يقين من الوضوء ولا ينقض
يقين وضوء بالشك فهنا اليقين لا ينتقض بالشك ولا يخفى ما فيه
من البعد عن سياق الكلام وقال شيخنا الشهيد رفع الله مقامه في
الذكرى قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين و

الشك في الزمان الواحد لامتناع ذلك ضرورة ان الشك في حال التشقيق
يرفع تيقن الاخر بل المعنى به ان اليقين الذي في الزمان الاول لا
يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لاصالة بقاء ما كان فيؤول الى
اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد
في العبادات انتهى واورد عليه الشيخ البهائي طيب الله ثراه بان
قوله ره فيؤول الى اجتماع الظن والشك في زمان واحد محل كلام
اذ عند ملاحظة ذلك الاستصحاب ينقلب احد طرفي الشك ظنا
والطرف الاخر وهما فلم يجتمع الشك والظن في الزمان الواحد كيف
يجتمعان والشك في حال التشقيق يرفع ظن الاخر كما يرفع تيقنه
وهذا ظ والمراد باليقين في قوله عليه السلم لا ينقض اليقين ابدا بالشك
اثر اليقين اي شباحة الصلوة التي هي مستصحبة من حين القطع
من الوضوء والمراد بالشك ما يحصل للمكلف في اول وهلة
قبل الاستصحاب المذكور انتهى وقال صاحب المدارك المراد
بالحدث هنا ما يترتب عليه الطهارة اعني نفس السبب لا الاثر الحاصل
من ذلك وتيقن حصوله بهذا المعنى لا ينافي الشك في وقوع الطهارة
بعده وان اتحد وقتها انتهى وما ذكره ره لا يجري في الخبر الا بنوع
تكلف انتهى وما ذكره كلامه رفع الله مقامه قوله قدس سره
حيث لا عهد تصرف الى الجنس فيه المنع من صرفه الى الجنس اذا
لم يكن ثمة عهد كما افاد نجم الائمة ره حيث قال في بحث المعرفة
وكل اسم دخله اللام لا يكون فيه علامة البعضية التي هي التنوين
فينظر فان لم يكن معه قرينة لا حالية ولا مقالية دالة على
بعض مجهول كقرينة الشرى في قولهم اشتر اللحم ولا دلالة على

بعض

بعض معين كما في قوله تعالى ثم اوجب على الناس حجه فهي اللام التي جيئ بها
للتعريف اللفظي والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس ثم علل ره
بانه لما ثبت كون اللفظ دالا على ماهية خارجية باعتبار تشخصها
الخارجية لان الالفاظ موضوعة بازائها فلا بد ان يكون لبعض
افرادها او جميعها واذا لم يكن دليل البعضية وجب كونه للكل
فعلى هذا قوله عليه السلم الماء طاهر اي كل الماء طاهر والنوم حدث
اي كل النوم حدث اذ ليست في الكلام قرينة البعضية
لا مطلقة ولا معينة وعلى تقدير التسليم نقول ان الجنسية
تفيد المطلوب كما افاده جمال الملة والدين طاب ثراه وصاحب
المعالم ره وغيرهما رحمهم الله من امتناع ارادة الماهية والحقيقة
من حيث هي اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار
وجودها الخارجي فان اريد بعض غير معين لزم الترجيح
من غير مرجح وخلو كلام الحكيم عن فائدة فيجب العموم وعلى تقدير
التسليم نقول اذا لم يجز نقض جنس اليقين بالشك يلزم
عدم جواز نقض فرد من افراد اليقين بالشك ٢ لزم نقض
جنس اليقين بالشك لتحقق الجنس والحقيقة في ضمنه ويرد
على قوله قدس سره وثانيا الخ ان الشايع في الاستغراق
الافرادي كما قال الفاضل الشيرازي في حاشيته على الحاشية القديمة
وايضا يرد عليه ما اوردناه سابقا من انه يلزم خلو كلام الحكيم
من الفائدة والترجيح من غير مرجح وعلى ما حققنا ظهر الحال
ما افاده قدس سره بقوله وبعبارة اخرى الخ قوله قدس سره لكن يرد

٢ لانه لو نقض فرد من افراد اليقين بالشك

عليه انه لا يلزم لكلية الكبرى الخ فان قلت هذا ايراد يرد على الاستدلال
الاول ايضا فلم لم يورد قلت لعل وجه عدم الايراد بعده من سياق
الرواية كما افاده خصوصا مع ملاحظة مجموع الروايات كما ظهر
وسيظهر ان شاء الله تعالى انتهى كلام بعض الفضلاء اقول واورد العلامة
الوحيد في حاشية شرح اللمعة على صاحب المدارك بهذه العبارة
وفيه تأمل لانه اما ان يجعل وقت الحدث والطهارة واحدا كما جعل
وقت اليقين ووقت الشك واحدا فلا يمكن اجتماع اليقين و
الشك البتة سواء جعل الحدث والطهارة عبارة عن الفعلين
او الاثرين وان لم يجعل وقتهما واحدا فهو الجواب على ما ذكرنا
سواء جعلا عبارة عن الفعلين او الاثرين فالاعتماد في الجواب
على ان المراد بالحدث السبب لا الاثر مما لا اثر له فتأمل قوله ره
تبعا للمقدمة الاولى اقول قد كتبت قبل العثور على ما في شرح
التهذيب حاشية هي هذه يحتمل ان يكون المطلوب عدم وجوب
الوضوء على من شك في النوم ونظم الدليل هكذا لا يجب الوضوء
على هذا الشاك لانه على يقين من وضوئه وشك في الحدث ولا
شيء من يقين الوضوء ينتقض بالشك في الحدث فان كان ما ذكره المص
احتمالا فلا شك انه احتمال مرجوح والمرجوح ايضا لا ينقض الراجح
ولكن الحق ان المراد هنا العموم قوله ره وصحيحة اخرى لزرارة
رواها الشيخ ره في زيادات الطهارة من التهذيب هكذا عنه عن حماد عن
حريز عن زرارة قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء
مني فعلمت اثره الى ان اصيب له الماء فاصبت وحضرت الصلوة ونسيت
ان بثوبي شيئا وصليت ثم اني ذكرت بعد ذلك قال تعيد الصلوة

وتغسله

وتغسله قلت فان لم اكن رأيت موضعه وعلمت انه اصابه فطلبته فلم
اقدر عليه فلما صليت وجدته قال تغسله وتعيد قلت فان ظننت انه
قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه
قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من
طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا
قلت فاني قد علمت انه قد اصابه ولم ادر اين هو فاغسله قال تغسل
من ثوبك الناحية التي ترى انه قد اصابها حتى تكون على يقين
من طهارته قلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه
قال لا ولكنك انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك قلت ان
رأيته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة وتعيد اذا شككت في
موضع منه ثم رأيته وان لم تشك ثم رأيته رطبا قطعت الصلوة
وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك
فليس ينبغي ان تنقض اليقين بالشك اقول وقوله عليه السلم ترى انه
قد اصابها يعلم منه حال الناحية التي يظن اصابتها اما لو كان كل ناحية
مشكوكا فيها مع العلم بالاصابة فيعلم حكمه من قوله عليه السلم حتى تكون على يقين الخ
وهو غسل جميع الثوب اذ لا يقين ح الا معه ولعل المراد من قوله
عليه السلم وتعيد ان شككت انك ان علمت الاصابة وشككت في موضعها
ولم تغسلها نسيانا ثم رأيته في الصلوة تعيدها قوله ره وههنا ايضا لا يمكن
الخ بل يمكن كما امكن هناك بل هنا اوضح لان الكلام صريح في ان المطلوب
عدم وجوب اعادة الصلوة فاستدل عليه السلم هكذا لا تعاد الصلوة
لان الطهارة متيقنة والحدث مشكوك ولا تنقض يقين الطهارة

بالشك فى الحدث وقوله عليه السلم ثم شككت مع قول زرارة فان ظننت
شاهد على حكم الظن مع اليقين السابق قوله ره وفى الكافى الخ اقول
الحديث بتمامه هكذا قال يركع ركعتين واربع سجدات وهو قائم بفاتحة
الكتاب ويتشهد ولا شئ عليه واذا لم يدر فى ثلث هو او فى اربع
وقد احرز الثلث قام فاضاف اليها اخرى ولا شئ عليه ولا ينقض اليقين
الى اخر ما ذكره المصنف ره اقول يظهر من هذا الحديث ان الاصل هو
البنا على اليقين مطلقا لا فى صورة او صورتين كما نقلنا من شيخ
الوحيد قدس سره وارجاع ما فى هذا الحديث الشريف الى الصورتين
ان امكن فانما يكون بتكلف مستغنى عنه قوله عليه السلم فاياك ان
الخ هذا التحذير يشعر بعدم شرعية الوضوء مع الشك فى الحدث
قوله عليه السلم كل شئ طاهر الخ قد مر ما يفى بشرح هذا الحديث وحاصله
انه عليه السلم لما اراد الله يعلم حكم الله فى جميع الاشياء مع الجهل بحالها الطهارة
فيجوز استعمالها ما لم يعلم القذارة فلو فرضنا ان احدا لم يعلم نجاسة
الكلبة فحكم الله الواقعى فى حقه جواز استعمال جلدها ولحمها ولبنها
لبسا واكلا وشربا اذ جهل المكلف بالتحريم وحصول المنفعة له
من هذه الاشياء جهة لحسن هذا الحكم كما ان الخباثة الذاتية جهة لحسن
الحكم بالنجاسة والتحريم وبالجملة فهذا الحديث تشريع منه عليه السلم وبيان
لحكم الله فى الاشياء من حيث الطهارة ويحتمل ان يكون المراد ان ما علمت
طهارته من الشرع فهو طاهر يجوز لك استعماله فيما يشترط فيه الطهارة
حتى تعلم عروض النجاسة فيكون الغرض البنا على اليقين السابق
ينزول بمثله فلو فرض ان هذا الشئ قد نجس فى الواقع لا يضر لانه

كل شئ

سبحانه

سبحانه رحمته رخص لنا مع الجهل فى الاستعمال والمناسب على الاول
ان يكون قوله قذر اسما خبرا عن ان وعلى الثانى فعلا ماضيا وللاحتمالين
فروع منها ان نطفة الغنم مثلا طاهرة فى الواقع على الاول لا الثانى
قوله نجس الى آخره ظاهره ان المراد استعلام حال ما يباع فى نفس
الارض او يجلب من غيرها اليها وعلى التقديرين لا بد ان يكون
فيها مسلم يحتمل ان يكون هو المباشر للعمل قوله ره الا ان العقل
الخ فى كون مثل هذا الحكم من العقل حجة فى الاحكام الشرعية تامل
وانظر كفاية بعض الاخبار الدالة على الحجية مطلقا لهذا المطلب وان
يجعل الحكم الحسى من العقل مؤيدا وليست الاخبار منحصرة فيما ذكره
ره فقد نقل روايات اخر ايضا منها ما رواه شيخ الطائفة قدس سره
فى اوايل كتاب الصوم من يب عن محمد بن الحسن الصفار عن على بن محمد
القاشانى قال كتبت اليه وانا بالمدينة عن اليوم الذى يشك فيه
من رمضان هل يصام ام لا فكتب عليه السلم اليقين لا يدخل فيه شك
صم للرؤية وافطر للرؤية ومنها ما رواه العلامة المجلسى ره فى
كتاب الطهارة من بحار الانوار فى باب من شك فى شئ
من افعال الوضوء من الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى
اليقطينى عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابى بصير
ومحمد بن مسلم عن ابى عبد الله عليه السلم قال قال امير المؤمنين عليه السلم
من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين
ومنها ما رواه الشيخ الصدوق ره فى اواخر الخصال فى حديث
طويل عن ابى جعفر عليه السلم قال حدثنا ان امير المؤمنين عليه السلم

المطروح ويمكن ان يكون المراد استعلام

علم اصحابه في مجلس واحد اربعمائة باب مما يصلح للمسلم في دينه ودنياه
قال عليه السلام من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض
اليقين ومنها ما نقل عن النبي ايضا قال امير المؤمنين عليه السلام من كان
على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك قوله
ره وينبغي ان يعلم الخ اقول قد علمت مما ذكرنا ولا سيما ما نقلنا من شرح
المختصر ان المعتبر في الاستصحاب عدم الظن بحدوث معارض يزيل الامر
الثابت المعلوم في الزمان الاول فعلى هذا تكون الشروط التي اعتبرها
المصنف ره امارات لكونها للاستصحاب او لوازم بينة له وبالجملة هي بعينها
مأخوذة فيه اما الشرط الرابع وهو ثبوت الحكم في الزمان الاول فلا شك
في ان الاستصحاب مبني عليه كما اعترف به واما الاربعة الباقية
فلان عدم الظن بحدوث معارض يزيل الامر الثابت متفرع عنها
والظاهر انه ره انما ذكرها للايضاح والتنبيه ودفع الغفلة قوله
ره وعلى الثاني يصح اقول لا بد ان يكون اللبن من احد الزوجين فان
لم يكن من الثاني قطعا فهو من الاول قطعا ولا احتياج الى توسيط
الاستصحاب بل لا بد من ان يكون هذا اللبن مما يمكن ان يكون من الثاني
وان يكون من الاول ولهذا يعرض الشك في ان اللبن الاول فيحكم به
للاستصحاب قوله ره الثالث اقول مراده ره انه في صورة التعارض
لا يعمل باحدهما الا لمرجح فان وجد فذاك والا فيتساقطان ويجب
الرجوع الى دليل اخر وقد استدل جماعة على النجاسة بالاستصحاب
غفلة عن التعارض وتقريبا للمعارضة وتوضيحها ان ههنا امورا
قطعية وامورا مشكوكا فيها فالاول من الاولى عدم المذبوحية

اى

اى التذكية الشرعية بمعنى السلب المطلق لان الذبح امر حادث
مسبوق بعدم ازلي تطرق مستمرا الى التذكية الشرعية وهذا السلب صادق
لا يقتضي وجود الحيوان في الخارج كما هو شان كل قضية سلبية من حيث
هي كذلك والثاني عدم المذبوحية بمعنى عدم الملكة وهذا متحقق
حين حيوة الحيوان مستمرا ايضا الى التذكية والثالث حيوة ذلك
الحيوان وقتا ما لانه المفروض والرابع طهارة هذا الحيوان وطهارة
جلده وغيره من حيث هو جزء الحيوان الطاهر والخامس عدم الموت حتف
الانف من حيث هو عدم الحادث المستمر الى انقضاء الحيوة حتف الانف
والسادس الموت من غير علم بسببه من التذكية وحتف الانف و
الاول من الثانية التذكية والثاني الموت حتف الانف المقابل
للتذكية الشرعية والثالث طهارة ذلك الجلد من حيث هو جلد مسلوخ
المسببة عن التذكية الشرعية والرابع نجاسته المسببة عن الموت حتف
الانف والنسبة بين العدمين هو العموم والخصوص من حيث التحقق
لان عدم الملكة لا يتحقق الا مع وجود الموضوع بخلاف السلب المطلق
وبين الحيوة وعدم المذبوحية وعدم الموت حتف الانف هي ان تحقق
الحيوة مستلزم لتحققهما في الواقع وتحققهما معا لا كل واحد منهما مستلزم
للحيوة واما كل واحد منفردا فتحقق عدم المذبوحية غير مستلزم
للحيوة لاجتماعه مع الموت حتف الانف وكذا عدم الموت حتف الانف
لاجتماعه مع التذكية وبين الحيوة والذبح والموت مطلقا المنافاة
وكذا بين الذبح والموت حتف الانف اذا عرفت هذه فنقول
عدم المذبوحية بالمعنيين قد علم تحققه حين حيوة الحيوان وشك

فيه بعدها والاصل بقاء ما كان على ما كان فاذا بقى بعدها فلا بد ان يكون مع
الموت حتف الانف للقطع بدفع الحيوة بالموت مطلقا وهو مستلزم
للنجاسة ثم نقول تحقق عدم الموت حتف الانف معلوم قطعا
حين الحيوة والاصل البقاء فاذا بقى لا بد ان يكون مع التذكية وهى
مستلزمة لطهارة الجلد قوله ره لان النجاسة لم تكن ثابتة الخ
قد عرفت مما قدمناه ان القائل بالنجاسة لم يستدل عليها ثبوتها
فى الزمان الاول بل استدل عليها ببقاء عدم المذبوحية الثابت
حين الحيوة بل قبلها ايضا لان ثبوته بمعنى السلب المطلق كاف
للمستدل ولا كلام ان هذا المعنى العام بعد وجود الحيوان انما يتحقق
مع شيئين الحيوة والموت حتف الانف فالحكم ببقائه بعد الحيوة
مستلزم لان يكون مع الموت حتف الانف كما قدمناه واما
المعنى الخاص فهو يتحقق بعد الموت حتف الانف لانه لا يصدق
على الميت انه غير مذبوح ومن شانه الذبح قوله ره فعدم الذ
العارض للحيوة الخ المغايرة ممنوعة وعلى تقدير التسليم نبقى ما كان
حين الحيوة يكفينا قوله ره لا يجوز الحكم باستصحاب طهارة الماء الخ
قال الشهيد فى تمهيد القواعد قاعدة اذا تعارض اصلان عمل بالارجح
منهما لاعتضاده بما يرجحه فان تساويا خرج فى المسئلة وجهان
غالبا ولذلك صور ثم قال ومنها مسئلة الواقع فى الماء القليل
بعد رميه بما يمكن موته به واشتباه استناد الموت الى الماء او الجرح
فان الاصل طهارة الماء وتحريم الصيد حيث ان الاصل عدم حصول
شرايط التذكية والاصلان متنافيان لان طهارة الماء تقتضى عدم الصحيح

نجاسة الصيد المقتضى لعدم موته حتف انفه وتحريمه يقتضى عدم
ذكاته المقتضى لموته حتف انفه فالعمل بهما مشكل فانه كما يستحيل اجتماع
الشئ مع نقيضه يستحيل اجتماعه مع نقيض لازمه وموت الصيد
يستلزم نجاسة الماء فلا يجامع الحكم بطهارته كما لا يجامع تذكيته
وكذلك ترجيح احد الاصلين من غير مرجح ولا ريب ان مراعات
جانب الاحتياط اولى ان لم ينحصر الماء الواجب استعماله فيه بان يضيق
وقت العبادة المشروطة بالطهارة ولا يجد غير ذلك الماء ونحو ذلك
وربما قيل ان العمل بالاصلين المتنافيين واقع فى بعض المسائل كما
لو ادعت الزوجة وقوع العقد فى الاحرام فانه يحلف وليس لها
المطالبة بالنفقة ولا له التزويج باختها والفرق بينه وبين
ما هنا لا يخفى اقول الزوجة تحكم ببطلان العقد فتعمل بمقتضاه بالتجزء
والزوج فيعمل بمقتضاها واجتماع الحكمين المتنافيين فى موضوعين
جايز واما فى مسئلتنا فالعمل بالطهارة يقتضى الحكم بعدم الموت حتف
الانف والحكم بحرمة الحيوان يقتضى الحكم بالموت حتف الانف
من شخص واحد وهذا مما لا يجوز ثم اقول الظاهر ما قاله البعض
ره لان طهارة الماء تقتضى عدم العلم بنجاسة الصيد المقتضى لعدم العلم
بالموت حتف الانف لان قوله عليه السلم كل شئ طاهر حتى يعلم انه
قذر معناه انه وان كان قذرا فى الواقع فهو طاهر حتى يعلم القذارة
وقوله عليه السلم لا ابالى ابول اصابنى ام ماء اذا لم اعلم معناه انه طاهر
وان كان بولا فى الواقع اذا لم اعلمه فيمكن ان يحكم بالطهارة لعدم العلم بالنجاسة
ويحكم بالحرمة لظن عدم التذكية المقتضى لظن النجاسة

قوله ره ولكن قد عرفت سابقا الخ نحن حكمنا بالطهارة من القاعدة و
باستصحابها الى حدوث ما جعله الشارع مزيلا لها ولكن بعد الشك في
حدوث المزيل نحكم ببقائها ايضا للاستصحاب نعم هذا الاستصحاب يظهر من
الروايات ايضا كما مر في كلام المصنف ره ايضا فلم تثبت الطهارة بالاستصحاب
وكذا نقول الروايات دالة على استمرار النجاسة الى حدوث المطهر
الشرعي في الواقع ونحن لا نثبت بالاستصحاب هذا الاستمرار بل نثبت
بقاء النجاسة بعد الشك في حدوث المزيل الشرعي والروايات
تدل على حكم الشك قوله ره وعدم العلم والظن بالانتفاء يعني بانتفاء
الحكم المعلوم اولا في الزمان الثاني قوله ره ما لم يظهر الخ ان كان
مراده ظهور المخرج في الواقع وان لم يصل الينا فلا نسلم عدم جواز العمل
بمجرد هذا الظهور وان كان المراد ظهوره لنا فدليله لا يفيده قوله ره
والا فنحن لا نتمسك الخ ما قبل هذا الكلام كالصحيح الى الذاتي وهذا كلام
حق متين قوله ره وقال الفاضل الخ اقول انت اذا تذكرت ما اسلفناه
من اول شروع المصنف ره في ذكر الادلة العقلية الى هنا استغنيت
عن بيان ما ذكره المصنف ره الى اخر المبحث قوله ره ولكن الغاية في قوله
الخ لك ان تطالب المصنف ره على هذا بغاية تقييد الحال في قوله
استصحاب حال الشرع بل ينبغي ان يقول استصحاب الحال قوله ره
ولا يجب تحقق الخلاف الخ اذا كان الاجماع حجة لانه كاشف عن قول
المعصوم عليه السلم فالخلاف فيه يصير بمنزلة الاجتهاد في مقابلة النص
بل ينبغي ملاحظة الحكم المجمع عليه كما افاده ره واذا كان حجة بنفسه
فالخلاف يدفعه ويخرجه كما سبق في صحة قول الغزالي قوله ره

فالاول

فالاول مقدمة الواجب اقول انهم قسموا الواجب الى مطلق ومقيد
وقالوا الواجب المطلق هو الذي لم يقيد وجوبه بما يتوقف عليه
وجوده والواجب المقيد هو الذي قيد وجوبه بما يتوقف عليه وجوده
والمراد بالوجود اعم من الوجود بنفسه ومن الوجود من حيث هو معتبر
في نظر الامر فالصلوة وان جاز وجودها مع عدم الطهارة ولكن وجودها
من حيث هو معتبر عند الشارع لا يمكن بدون الطهارة وقسموا مقدمة
الواجب الى مقدور وغير مقدور ولا شك ان الواجب بالنسبة الى
مقدمة الغير المقدورة واجب مقيد لاستحالة التكليف بما لا يطاق
والمقدمة المقدورة قد يكون سببا وقد يكون شرطا عقليا او عاديا
او شرعيا اقول السبب ايضا قد يكون عقليا يستحيل تخلف المسبب عنه
وقد يكون عاديا يمكن التخلف للمعجزة الخارقة للعادة وعرفوا السبب
بانه الذي يلزم من وجوده وجود المسبب لذاته ومن عدمه عدمه
والشرط بانه يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده
الوجود فان لم يكن وجود المشروط ممكنا بدونه عقلا يسمى عقليا
او عادة يسمى عاديا وان امكن ولكن لم يكن المشروط مع عدمه معتبرا
عند الشارع يسمى شرعيا فالسبب كالدلوك لوجوب الظهر وكا
لصعود للكون على السطح وكالالقاء للغرق سببا والشرط العقلي كالحركة
للحج والعادي كغسل جزء من الراس لحصول العلم بغسل الوجه كاملا
والشرعي كالوضوء للصلوة ولم يتعرضوا للعلل الناقصة وباقي
اجزاء العلة التامة كرفع المانع والمعد والظاهر انهم ادرجوها تحت
الشرط واعتبر بعضهم في السبب اذا كان من افعال المكلف ان يكون
فعلا اختياريا يتعلق به القدرة ابتداء وبتوسطه يتعلق بالمسبب انتهى

هو فعل توليدي لا يتعلق به القدرة ابتداء اذا عرفت هذا فاعلم ان
ههنا خلافين احدهما في ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم
ايجاب مقدمته ام لا مع بقاء المطلق على اطلاقه وقد يعبر عن المبحث
بان الامر بالشيء هل هو امر بمقدماته ام لا وبان ايجاب ذي المقدمة
هل هو ايجاب المقدمة ام لا فقيل بالوجوب مطلقا سببا او شرطا
شرعيا او غيره وهذا هو المشهور وقيل بالوجوب في السبب دون
غيره ذهب اليه الواقفية وبعض المتاخرين ونسب الى السيد
المرتضى ره وانكر هذه النسبة صاحب المعالم وتبعه اكثر من تاخر
عنه من الاعاظم وقالوا الظاهر عدم ثبوتها لانه ره لم يتعرض
لهذا الخلاف في تصانيفه المشهورة كالذريعة والشافي وانما تعرض
للخلاف الثاني كما سنذكره ان شاء الله تعالى وكانهم لم يتاملوا في كلامه
فزعموا انه تعرض للخلاف الاول فنسبوا اليه هذه النسبة وقيل
بعدمه مطلقا ويظهر من بعضهم ان هذا مجرد احتمال لم يذهب
اليه احد وان الاجماع وقع على خلافه وكانه لم يعتد بالمخالف والا
فكلام المنهاج على ما نقل صريح في انه مذهب لبعضهم حيث قال
وجوب الشيء مطلقا يوجب وجوب ما لا يتم الا به وكان مقدورا
وقيل بوجوب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما وذهب ابن الحاجب
الى وجوب ما كان شرطا شرعيا دون غيره وبعض شراح كلامه
فهم منه انه يقول بالوجوب في السبب والشرط الشرعي دون غيرهما
والخلاف الثاني في انه اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ متعلق
بشيء له مقدمة فهل هو مقيد في الواقع باتفاق وجود المقدمة
وان كان مطلقا في اللفظ ام هو مطلق في الواقع ايضا والمشهور انه

الخلاف

الخلاف هنا على وجهين الاول ان التكليف مطلق بحسب الواقع بالنسبة
الى المقدمة مطلقا سواء كان سببا او شرطا شرعيا او غيره قيل وهذا
مذهب اكثر المتقدمين والمتاخرين الثاني انه مطلق في الواقع
بالنسبة الى السبب دون غيره بل بالنسبة الى غير السبب محتمل
للاطلاق والتقييد وهذا مختار السيد ره مثلا اذا امرنا بالصعود
الى السطح من غير تقييد باتفاق وجود نصب السلم فمن يقول بالاول
يقول بتحقق استحقاق العقاب والذم لو ترك النصب والصعود
اختيارا سواء قال بوجوب مقدمة الواجب المطلق ام لا نعم من
يقول بالوجوب يقول بتحقق عقابين احدهما على ترك النصب والثاني
على ترك الصعود او عقاب واحد على ترك الصعود ومن يقول
بالثاني يقول بعدم تحقق ذم ولا عقاب الا اذا اتفق وجود نصب
التصب ومن لا يقول به يقول بتحقق
عقاب واحد على ترك ٢ ٢ ٢
السلم من المكلف ام من غيره سواء قلنا بوجوب مقدمة الواجب
المطلق ام لا لان الواجب على هذا الفرض مقيد فقوله اصعد
بمنزلة قوله ان كان النصب وكما لا عقاب مع عدم اتفاق وجود النصب
لا يجب تحصيل النصب فكذا نصب السلم ايضا حجة المشهور في هذا
النصب اتفاقا فكذا لا عقاب ههنا الا
مع اتفاق وجود ٢ ٢ ٢
الخلاف ان المولى اذا قال لعبده استقي الماء من غير تقييد في اللفظ
باتفاق وجود الماء وحضوره ولا قرينة على ذلك التقييد وكان
السقي متوقفا على المشي وكان العبد قادرا عليه فلم يمش ولم يسق
شيئا وعند معاتبة السيد بالاهمال اعتذر بان اللفظ كان محتملا
للاطلاق والتقييد ولم يظهر احد الطرفين عندي لم يقبل عذره وذمه
العقلاء وما ذلك الا لظهور الاطلاق الواقعي من اللفظ وارادته

منه اذ لو كان ظاهرا في التقييد او محتملا له ولغيره احتمالا مساويا لما ذكره
ويقابله عنده بعدم اتفاق المثنى واحتمال الماء واحتج السيد بان
الواجب بالنسبة الى مقدمته قسمان مطلق ومشروط فالثابت لمطلق
من الامر مطلق الوجوب وهو اعم من الوجوب المطلق والمقيد
ولا دلالة للعام على الخاص لكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط
لازم على التقديرين ولهذا حكمنا به وعند عدم الشرط مشكوك
فيه فلا نحكم به الا بدليل لاصالة البراءة واما السبب فمحال
ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجوده لان مع وجود السبب
لابد من وجود المسبب ويتحقق البتة فلا يمكن التكليف ح وليس
كذلك مقدمات الافعال اذ يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان نكون
قد تطهرنا كما في الزكوة والحج فبان الفرق بين الامرين والجواب
انا لا نسلم ان الثابت انما هو مطلق الوجوب بل الوجوب المطلق
للدليل الذي ذكرناه وقد يقال ان غاية ما افاده دليلكم هو كون
الاطلاق ظاهرا ولكن يعارضه اصالة البراءة وترجيح الظاهر على
الاصل متحصر على مواضع معينة لا يتعدى عنها وجوابه على ما
افاده بعض الاعاظم ره انه يطلق الظاهر على معنيين احدهما ما
يحصل به الظن بشهادة قرائن الاحوال والثاني اللفظ الذي
يسبق منه المعنى الى الذهن ويتبادر منه وان لم يكن نصا فيه
وقد يطلق على هذا المعنى السابق الى الذهن ايضا ولا خلاف
بين القائلين بالعمل بظواهر الكتاب والسنة في تقديمه على الاصل
وانما نبه ما ذكرتم في الظاهر بالمعنى الاول فظهر ان الشبهة انما نشأت

من اشتراك لفظ الظاهر بين المعنيين على ان الكلام في المسئلة انما هو فيما
يظهر من اللفظ كما يدل عليه كلام السيد ره لانه يدعي الاحتمال بين
الاطلاق والتقييد ونحن ندعي الظهور في الاول فبعد تسليم الظهور
يتم مطلوبنا واما ان الظاهر هل هو يقدم على الاصل ام الاصل يقدم
عليه فكلام خارج عما نحن فيه فظهر مما تلوناه عليك ان المسئلة على هذا
في الخلاف انما تكون من المسائل المتعلقة بالالفاظ وحاصلها دعوى الظهور في
لفظ والقطع بوجوب العمل بالظاهر من جماعة ودعوى الاحتمال من
الاخرين ومنع العمل على هذا التقدير فهذا حاصل الخلاف في الثاني
فحجة وجوبا باطلة مما قدمناه لان المصر ره لم يتعرض له واما الكلام في الخلاف
الاول المشهور فنقول لا خلاف في ان مقدمة الواجب التي كلامنا
فيها لابد منها في تحقق الواجب اذ لا معنى لكون شئ مقدمة لاخر
الا هذا المعنى فيبقى ان يكون النزاع في معنى آخر فهو اما ان لفظ
الامر يدل على وجوبها بدلالة التزامية بينة واما ان وجوبها
يستفاد من وجوب به عقلا ولو بعد النظر لكن يحسن من اهل الشرع تحقيق
ثم ان معنى وجوبها المستفاد من وجوب به هو اما كونها متعلقة لما له
للخطاب المتعلق بذي المقدمة حتى يكون الامر بالكون على السطح
مثلا امرا بشيئين الكون ومقدماته من سبب وشرط او كونها
مطلوبة طلبا حتميا بالذات كذي المقدمة كذلك او ترتب ذم
او عقابين على تركها مع تركه او ذم او عقاب واحد لكنه على تركها
لا على تركه او كون تركها مشتملا على مفسدة او كونها متعلقة للخطاب
ومرادة ومطلوبة حتما بالتبع بمعنى ان العقل اذا لاحظ الشئ

الذي تعلق به الخطاب الايجابي بالاصالة وكان مطلوبا بالذات يحكم بان جميع ما
يتوقف عليه وجود هذا الشيء في نفسه او وجوده المترتب عند الامر
لا يجوز تركه من حيث هو مقدمة وموقوف عليه له ولا يصح
من الامر الاذن في تركه من حيث هو كذلك وان كان في نفسه مباحا
ماذونا فيه او تبعيا محضا لانه يجوز ان لا يكون في شيء جهة مرجحة
لفعله على تركه في نفسه ولاجل هذا يكون مباحا عند الامر ومع
ذلك لا يجوز منه الرخصة في الترك من حيث هو وسيلة الى مطلوبه
ومراده الحتمي وكذا يجوز ان يكون شيء تبعيا في نفسه مطلوب
الترك عند الامر ومع ذلك لا يجوز له الرخصة في الترك من
حيث هو مقدمة للواجب عنده الا اذا نسخ العزيمة على الفعل
ورفع ايجابه وكذا يجوز في مثل هذا الواجب التبعي ان يكون
ملتفتا اليه مشعورا به وان يكون مغفولا عنه وان يكون
مرضيا عند الامر وان يكون مكروها غير ملايم لطبعه اذا
عرفت هذه الجملة فاعلم ان دعوى اللزوم البين ينبغي ان لا
يصغى اليها ولولا ان بعض المعالم ظاهرة فيها لما جوزناها على
احد كيف وما يكون كذلك لا يليق ان يصير معركة للاراء وهو
قد استدل على عدم وجوب غير السبب تعالى لنا انه ليس لصيغة
الامر دلالة على ايجابه بواحد من الثلث وهو ظ انتهى وانت
تعلم ان دعوى ظهور عدم الدلالة الالتزامية انما تصح اذا
ادعى الخصم اللزوم البين واما غيره فليس عدمه ظاهرا
بل ان فرض فبعد الانظار الدقيقة والمشاجرات الطويلة

ويمكن

اللذين ٤

ويمكن ان يكون منشأ توهم هذه الدعوى هو التعبير بين امثالها
لان مثل هذا التعبير يلايم اللزوم البين وقريب من هذه الدعوى
دعوى وجوبها وان الخطاب اي الكلام الموجه الى الغير للافهام
متعلق بها بالاصالة وذلك لان ما يمكن ان يكون غير مشعور
به للامر المخاطب لا يجوز ان يتعلق بخطابه بالاصالة لان
معنى تعلق الخطاب ليس الا ان المخاطب اراد افهام المخاطب
مدلول خطابه ولو كان معنى التزاميا ومن لا شعور له بشيء
كيف يمكن ان يريد افهام الغير وكذا دعوى لزوم كونها مرادة
ومطلوبة بالذات من طلب وارادة ذي المقدمة بمعنى ان
العقل بعد ملاحظة كون ذي المقدمة مطلوبة بالذات
يحكم بان من طلبه كذلك فقد طلب مقدمته ايضا كذلك
قطعا وذلك لان ما يمكن ان يكون غير مشعور به يمكن ان يكون
تبعيا معلوم التبع عند من طلب ذا المقدمة بحيث لو استشعر
به لرجع عن طلب ذي المقدمة لاجله ولا شيء من الامور
المطلوبة بالذات كذلك وايضا قد تكون مع الشعور غير
مرضية عند الامر بل مكروهة له غير ملايمة لطبعه حتى
ان الامر لو قدر على وجود ذي المقدمة من غير اتيانها بمقدمته
ولو بطريق خرق العادة لمنع المامور من اتيانها وما هو كذلك
انما يكون مرادا بالتبع لا بالذات اذ لا يكون تركه مستلزما
للذم والعقاب بنفسه والمطلوب بالذات يكون تركه مستلزما
لهما بنفسه واما دعوى ترتب الذم والعقاب على تركها فاعلم انها انما

يترتبا على الشيء لقبحه في نفسه واما من حيث الاطاعة والعصيان بطريق
منع الخلو فههنا لا يلزم ان يترتب على ترك الواجب ومقدمته ذمان
ولا ذم واحد على تركهما لا للقبح ولا للعصيان ولا يحكم العقل ايضا
بلزوم عقابين او عقاب واحد على تركهما اذ لا سبيل الى لزومه لشيء
فعلا وتركا الا من جهة الشرع وليس هناك دليل دال على ان
الشارع اخبر بعقابين ولا يمكن اثبات ترتبهما لاجل ان المقدمة
واجبة لان كلامنا على تقدير ان يكون المراد بوجوب المقدمة
ترتب العقاب عليها في نفسها فلا يمكن اثباته به واما عدم لحوق
الذمين ولا الذم الواحد على تركها للقبح فلان كون الشيء
مقدمة لشيء حسن يستحق فاعله المدح وتاركه الذم غير مستلزم
لكونه في نفسه ايضا كذلك مع قطع النظر عن كونه وسيلة الى ذي
المقدمة فالقول بقبح تركه انما يكون لاستلزام تركه لترك
ما هو حسن في نفسه ولا شك ان العاقل لا يذم بسبب حدوث
قبيح واحد ذمين متغايرين اقول هذا حاصل ما نقل عن رسالة
الاستاد الوحيد التي الفها في تحقيق هذه المسئلة وفيه تامل
لانه على تقدير تسليم كون ترك المقدمة قبيحا ولو للاستلزام
المذكور يكون هناك قبيحان فيلزم منهما ذمان وكون جهة القبح في
احدهما غير متعلقة بشيء وفي الاخر متعلقة به لا يصير سببا
لوحدة القبيح ويمكن ان يكون كلامه مبنيا على منع ترتب الذم
على كل قبيح وان المسلم ترتبه على ما هو قبيح في نفسه لا على
ما هو قبيح لاجل استلزامه للقبيح في نفسه ولا ريب ان القبيح

في نفسه

في نفسه على هذا الفرض واحد وهو ترك ذي المقدمة اقول ويمكن
على هذا منع كون مثل المستلزم للقبيح قبيحا لان القبيح ما يترتب
على ارتكابه الذم وترك المقدمة لا يترتب عليه الذم وان كان
مستلزما للترك الواجب الذي يترتب عليه الذم اتفاقا والشاهد على
ذلك ان ترك الواجب لازم لترك كل مقدمة مقدمة بمعنى
ان ترك كل واحدة منها علة لتركه ومستلزم اياه فاذا فرضنا
ان مكلفا ترك كل المقدمات مرة فترك الواجب وفعل بعضها
مرة ثانية مع ترك البعض فلزمه ترك الواجب ايضا ثم فعل مرة
ثالثة ما تركه وترك ما فعله فلزمه ايضا ترك الواجب فلو كان
تارك المقدمة مستحقا للذم كتارك ذي المقدمة لذم العقلاء
ذلك المكلف على ترك مقدمة مقدمة او على ترك المجموع مرة و
على ترك بعض معين مرة ثانية وعلى ترك بعض آخر ثالثة مع انا
نعلم يذمونه ذما واحدا على نسق واحد في جميع المراتب وليس
هذا الا لان تارك ما يستلزم تركه لترك الواجب لا يستحق
الذم من هذه الجهة والذم المتحقق باتفاق العقلاء لا يجوز رجوعه
الى ترك المقدمة دون الواجب لانه لو كان كذلك لما كان ترك الواجب
منشأ للذم فلا يكون قبيحا ولا الواجب واجبا ولا ترك مقدمته
مستلزما للترك الذي هو قبيح فلا يكون هو ايضا قبيحا لان قبحه
انما كان لاجل استلزامه للقبيح فلا يكون هناك قبيح مطلقا
واما الذم والعقاب على تركها لكونه عصيانا لحكم العقلاء على
ترك مقدمات كثيرة بعصيانات بعددها وظاهر انه ليس كذلك

فهو ايضا منتف اذ لو كان تركها عصيانا

واما كون تركها مشتملا على المفسدة فان كان المراد بالمفسدة ترك الواجب
الاصلي اعني ذا المقدمة التي تفوت مصلحة وجوده به فهذا نقول
به وليس محلا للنزاع اذ ليس مقدمة الواجب الا ما لا تتحقق
مصلحة الواجب الا بفعله وتفوت بتركه وان كان المراد غيره
فلا نفهم من ايجاب شيء ان ترك مقدمته مشتمل على مفسدة كذا وكذا
ولم يدعه احد ايضا فلم يبق الا الاحتمال الاخير وحاصله ان من
يوجب ويلزم ويطلب شيئا ارادة حتمية ويقصده قصدا بالذات
فهو بحيث لو قيل ان لمقصودك مقدمات لا يتحقق هو الا بها وان
له لوازم لا تتخلف عنه فهل تفعل تلك المقدمات وتفعل تلك اللوازم انت
راض بلوازمه لقال نعم ان لم يوجد الا بها ولا ينفك عنها ولا
رخصة مني في ترك ما يتوقف عليه مقصودي الحتمي ولا ينافي
هذا ان ينهى عن المقدمة او عن ذي المقدمة لو قيل له ان بعض
تلك المقدمات او اللوازم فيه مفسدة كذا وكذا اذ يجوز ان يقول
لم يكن لي شعور بان المطلوب مقدمات ولوازم ولا بتلك المقدمات
واللوازم ايضا فاذا كان الامر على ما تقولون فلا تفعلوا فهذا بالنسبة
الى من يمكن في حقه الغفلة واما من يحيط علمه بجميع مقدمات الفعل
ولوازمه فكونه مريدا لها وطالبا اياها بالتبع ظاهر فظهر ان
غاية ما يلزم على هذا الاحتمال ان يكون الواجب على قسمين قسم
يترتب على تركه الذم والعقاب وهو الواجب بالاصالة و
قسم لا يترتب على تركه شيء منهما وهو الواجب بالتبع ولا
ضير فيه ودعوى الاجماع على خلافه غير مسموع لما مر مرارا ان

الاجماع

الاجماع في المسائل الاصولية ليس مما يكشف عن دخول قول المعصوم
عليه السلم في قول المجمعين **قوله** ره كما يقال الخ لا يخفى ان المستدل
بهذا الدليل ان اراد انه يثبت به الوجوب بالاصالة فلا ينتهض
على من يقول بالوجوب بالتبع كما قلناه اذ يمكننا ان نقول على تقدير عدم
عدم وجوب المقدمة بالاصالة لا يلزم ان يكون تركها جايزا
اذ يمكن ان يكون واجبا بالتبع والظاهر انهم ما كانوا ملتفتين الى
الوجوب تبعا كما ذكرناه بل حصروا الوجوب في الواجب بالاصالة
فظنوا ان ما ليس بواجب لا بد ان يكون جايز الترك عند الامر
الموجب وبنا هذا الدليل واساسه على هذا الظن واما نحن
فنقول اذن الامر الموجب في ترك مقدمة مطلوبه الحتمي من
حيث هي مقدمة له يناقض طلبه الحتمي ثم لو اذن وترك
المكلف المقدمة لاجل اذنه فعاقبه على فوت الواجب منه لذمه
العقلاء وليس هذا الا لانهم يرون ايجاب ذي المقدمة مستلزما
لايجاب مقدمته بمعنى الزامها على المكلف وان اباحتها مستلزمة
لاباحته **قوله** ره والجواب الخ اجاب صاحب المعالم عن هذا الدليل
بما توضيحه هو انا نختار بقاء التكليف ونقول الكلام في المقدور
لان المفروض كون ذي المقدمة مقدورا والا لم يتعلق به التكليف
والمقدور لا يخرج عن المقدورية بسبب ترك مقدمته
نعم يعرض له الامتناع بالغير بسبب اختيار ترك مقدمته كما
لو اختار المكلف بعد فعل المقدمة ترك الواجب اذا لم تكن المقدمة
علة تامة فان الواجب بعد اختيار تركه يصير صدوره منه

المكلف المختار للترك ممتنعا ولا يقال للتكليف به والحال هذه انه تكليف
بما لا يطاق لانه عبارة عن التكليف بشئ ليس تحت قدرة المكلف
اصلا وبالجملة كما ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار فكذا
الامتناع به لا ينافيه واما جواب المص فحاصله ان بعد ترك
المقدمة اختيارا لا يخ اما ان يمكنه الرجوع عن اختيار الترك
الى اختيار الفعل والاتيان بالمقدمة ثم بالواجب او لا فعلى الاول
نختار بقا التكليف وليس الامتناع بسبب الاختيار علة
للتكليف بما لا يطاق كما مر كيف ولو كان كذلك لم يتحقق عاص
لانه باختياره الترك يمتنع عليه الفعل وهذا انما يكون في الواجب
الموسع او غير الموقت وعلى الثاني نختار عدم التكليف لانه
بعد ما ترك المقدمة باختياره صار الواجب مقيدا والواجب
المقيد لا يكون مكلفا به عند عدم حصول مقدمته مثلا اذا
كنا على مسافة عشرة ايام الى مكة وحصل لنا الاستطاعة
فالحج بالنسبة الى المشي واجب مطلق وهو مقدمة له لا
مطلقا بل المشي الذي اذا حصل يمكن المكلف ان ياتي بافعال الحج
في اوقاتها وهو الذي يكون مبدئه اليوم الثامن والعشرين
من ذي القعدة مثلا فاذا تركناه في هذا اليوم فيما فيما بعد
لا يمكن الاتيان بمشي يكون مبدؤه ذلك اليوم لاستحالة
اعادة المعدوم وان شئت قلت الحج بالنسبة الى المشي مطلق و
بالنسبة الى زمانه مقيد لانا امرنا بالحج بشرط ان يكون هناك
زمان المشي للمكلف فيه الى مكة لادراك الحج وبعد مضي

ذلك

ذلك الزمان لا يتحقق الشرط فلا يجب الحج ولكنه يلحقه الاثم اذ يصدق
عليه انه ترك الواجب لتركه المقدمة التي كانت تحت قدرته وهو
المشي حين حصول ما ليس تحتها وهو بقا الزمان المعين والتحقيق ان
التكليف ان كان عبارة عن الطلب الذي يكون الغرض منه حصول المكلف
به في الواقع بحيث لو علم المكلف من اول الامر ان المكلف لا ياتي بالمكلف
به اما لاختياره تركه او لامر اخر لما كلفه فالحق اختيار عدم بقائه
مع فرض اختيار المكلف لترك المقدمة سواء في ذلك الموقت المضيق
والموسع وما لا وقت له اذ يمتنع من العالم بعدم وقوع شئ البتة ان يطلبه
طلبا حتميا او غيره وان كان عبارة عن الطلب الذي يكون الغرض منه الا
تبلا والاختبار ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ويخرج
ما بالقوة من قبول التكاليف وعدمه الى الفعل ليترتب على كل منهما
اثره من الثواب والعقاب فالحق اختيار بقائه في جميع الصور ويكفي
لحسنه كون المكلف به تحت قدرة المكلف في الجملة او عروض الامتناع
اذا كان للاختيار مدخل فيه كما فيما نحن فيه من ترك المشي لا يلحقه با
تكليف الشرعية لم يفصلوا كما فصل المحررة وكانه هو الصواب لان
لحوق الاثم مع سقوط التكليف لا يرجع الى طايل فتدبر قوله ره
على انه يمكن جريان الدليل الخ بان يقال على تقدير وجوب المقدمة
لو تركها فاما ان لا يبقى ذلك الواجب واجبا او يبقى فعلى الاول
يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا وعلى الثاني يلزم التكليف
بما لا يطاق كما لزم عند عدم وجوبها لان ترك المقدمة لو صير
الفعل غير مقدور لم يتفاوت الحال بوجوبها وعدمه لان حكم

٧ بما لا يطاق وكان صاحب المعالم و من
تبعه لما كان نظرهم الى هذا التحقيق
وان الحق المعنى الثاني بالنسبة الى
التكاليف

الشارع بانّ المقدّمة واجبة لا يوثر فى الفعل الّذى ترك مقدّمته فصار
غير مقدور كما فرضت نعم يقبح العقاب على ترك الفعل من الامر
على تقدير اذنه فى ترك المقدّمة من حيث هى مقدّمة ولا يقبح على تقدير
الايجاب واين هذا من التكليف بما لا يطاق **قوله** ره والجواب منع
الشرطيّة اقول اجاب استاد الكلّ ووحيد العصر ره على ما نقل عنه فى الرسالة
بانا نمنع انّ الاتى بالمشروط بدون الشرط غير آت بتمام المأمور به
ولا ينافيه عدم وجوب الشرط لجواز ان يكون المامور به نوعا خاصّا
من الماهيّة المطلقة بحيث يكون انتفاء الشرط مستلزما لانتفاء الخصوصيّة
فتنتفى الماهيّة وح يكون الشرط ما يتوقّف عليه حقيقة المامور به الخصوصة
ويكون نسبته الى المشروط به شرعا كنسبة الشرايط العقليّة الى
المشروطها عقلا والفرق ليس الّا بان تحقّق المشروط هنا بدون
الشرط جاير عقلا مع قطع النظر عن اعتبار الخصوصيّة المعتبرة
شرعا وليس هناك كذلك ومجرّد هذا الفرق لا يكفى للحكم بالوجوب
باحدهما دون الاخر فالفرق تحكّم وبالجملة اذا امر الشارع بالصلوة
مثلا ولم يخاطب بالخطاب الوضعى المذكور كان تمام المامور به حقيقته
الاركان المعيّنة من غير خصوصيّة اخرى ثمّ اذا خاطب بالخطاب الوضعى الدالّ
على اشتراطها بالوضوء ظهر انه ليس المراد بالمامور به فى الخطاب السابق
حقيقة الاركان المذكورة مطلقا بل الطبيعة المتخصّصة بكونها صادرة
عن المتطهّر ولا يلزم وجوب الطهارة اذ هى ممّا يتوقف عليه المامور
به وليست نفسه ولا جزئه وايجاب الشى لا يستلزم ايجاب ما يتوقّف
عليه عند المستدلّ ولا يلزم ايضا ان تكون الخصوصيّة واجبا

علجة

علجة اذ ليس الواجب الّا الطبيعة المتخصّصة بهذه الخصوصيّة فاذا
امرنا بصلوة الظهر مثلا لم يلزم ان تكون طبيعة الصلوة واجبا على حدة
وكونه ظهرا واجبا اخر بل الواجب امر واحد مركب من اجزاء موجودة فى
الخارج او متحلّلة الى اجزاء فى العقل ولا عقاب بازاء كلّ واحد منها و
بالجملة اذا تركنا الوضوء وفعلنا الصلوة او فعلنا الوضوء وتركنا الصلوة
كان العقاب على ترك الصلوة الواجبة المخصوصة بالخصوصيّة المذكورة
لا على ترك الوضوء اصلا الّا على القول باستحقاق العقاب على ترك المقدّمات
مطلقا واعترض بانّه قد ثبت انّ التكليف بالمسبّب تكليف بالسبب عليه
ولا شكّ انّ الصلوة المخصوصة بكونها صادرة عن المتطهّر عبارة عن افعال
معيّنة مع هيئة اعتباريّة لا يمكن تحصيلها الّا بايجاد سببها فيكون التكليف
بالصلوة المخصوصة بتلك الهيئة تكليفا باسبابه وسببه الاركان المخصوصة
مع الطهارة فيلزم تعلّق الطهارة لتكليف بالطهارة كتعلّقه بالصلوة
انتهى واجاب بعدم تماميّة الدليل على وجوب الاسباب وقد حقّقه
فى الرسالة **قوله** الّا انّ المتتبّع الخ انّه كان مجموع المقدّمات ممّا ورد الا
مر موما عليها فيتمّ الدست ويرتفع النزاع اذ الغرض من هذه
المسئلة هو العلم بحال المقدّمة التى لا مدح ولا ذمّ عليها صريحا فى
لسان الشرع وعلى هذا الغرض لا حاجة لنا اليها وان كان بعضها كذلك
كما ادّعاه المصنّف ره فالتحقيق بانّ الكلّ كذلك عجيب مع ملاحظة جمع المتفرّقات
وتفريق المجتمعات فى الحكم فى كثير ابواب الفقه هذا انه ادّعى المصنّف ره
حصول اليقين بمماثلة كلّ المقدّمات لجلّها من هذا الاستقراء وان
ادّعى الظنّ كما هو غاية حصوله ايضا كيف يكون معتبرا عند

لا بعمل بالظن على الاطلاق بل ما نص على اعتباره واين هذا النص قال
الفاضل الشيرازي في حاشية شرح المختصر الواجب قد يكون اصليا
بانه تعلق به الامر اصالة وصريحا وقد لا يكون والاول قد يكون
لذاته كالصلوة وقد يكون واجبا
واجبا لغيره كالوضوء ولا نزاع فانه مقدمة الواجب اذا كان من قبيل
القسم الاول بانه تعلق به امر آخر صريحا كالوضوء واجب انما
النزاع فيما لم يتعلق به صريح امر آخر هل هو واجب بذلك الامر
المتعلق بما هو مقدمة له ام لا انتهى ما اردنا منها لا يقال لا معنى لشرطية
الشيء شرعا الا امر الشارع بالاتيان به عند الاتيان بالواجب المشروط
به فكل شرط شرعي فقد تعلق به امر آخر غير الامر المتعلق
بمشروطه بل هو مستفاد من شرطيته للواجب فان الشرط الشرعي
الذي لم يتعلق به صريح امر اخر لا يكون متحققا لانا نقول الشرطية
خطاب الوضع وليس صريح الامر بمعنى ان الشارع حكم بان صحة
ذلك الواجب شرعا يتوقف عليه وظاهر ان هذا بمجرده لا يقتضي
ايجابه ما لم يثبت وجوب مقدمة الواجب واعلم ان بعض الفضلاء
ادعى الاتفاق على وجوب اجزاء الواجب من القائلين بوجوب
المقدمة ومن النافين وقال بعض الاعلام قدس سره كالاجزاء
ايضا من المتنازع فيه وان الاتفاق الذي ادعاه كانه ليس بمتجه بل
الظاهر جريان الخلاف بالمعنى المشهور في الجزء ايضا الا المعنى الذي
نقل عن السيد المرتضى ره قوله ره واعلم انه يطلق المقدمة الخ
اقول قال الفاضل المذكور في حاشيته فاية مقدمة الواجب
اما انه يتوقف عليها وجوده في الخارج شرعا كالوضوء للصلوة

اوعقلا

او عقلا كالمشي للحج او يتوقف عليها العلم اليقيني بوجود الواجب وصدوره
عن المكلف فهو على قسمين احدهما ان يكون لالتباسه بالغير فيجب ذلك
الغير لحصول اليقين وثانيهما ان لا يمكن الاتيان به عادة الا مع الاتيان
بذلك الغير فيجب الاتيان به للتيقن بحصول الواجب هكذا قيل اقول
يمكن ادخال هذا فيما يتوقف عليها الواجب في الخارج بان يجعل التوقف
عاديا بل هذا الظاهر فالاول كالاتيان بالصلوات الخمس اذا ترك واحدة
منها ولم يدر بعينها والثاني كغسل جزء من الراس لغسل الوجه
وكستر شيء من الركبة لستر الفخذ عند من جعل العورة ما بين
السرة والركبة وكدخول جزء من الليل في الصوم ولو اشتبهت
المنكوحة بالاجنبية حرمتا عليه اذ الواجب وهو كف النفس
عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن الا بالكف عنهما معا فحرمة
احديهما لذاتها والاخرى لاشتباهها بها ولو قال احديكما
طالق حرمتا ايضا اذا لم يتواحد بها على اليقين وذلك لانه
اذا وقع الطلاق على احديهما مبهما احتمل كل منهما الحل والحرمة
والاجتناب عن الحرام واجب وهو على اليقين لا يمكن الا بالاجتناب
عنهما والفرق بين الفرعين ان الاجنبية في الاول محرمة في
نفس الامر دون المنكوحة بخلاف الثاني فان كلا منهما يحتمل الحل
والحرمة اقول التقسيم الاول وان كان مذكورا في غير واحد من
كتب الاصول ولكنه عند التامل ليس بسديد لان تحصيل العلم
اليقيني بصدور الواجب عن المكلف ان كان واجبا فيصدق
على مقدمته انما يتوقف وجود الواجب اعني العلم المذكور

عليه في الخارج عقلا او عادة او شرعا او لا فليست مما نحن فيه بل
هي مقدمة لامر غير واجب له تعلق بامر واجب وليس مثل هذا
مما ينازع فيه بان ايجاب الواجب هل هو عين ايجاب مثل هذه
المقدمة او مستلزم له ثم انك قد عرفت نقل الاتفاق على
وجوب تحصيل اليقين بالبراءة اذا كان شغل الذمة يقينيا سواء
قلنا بوجوب مقدمة الواجب مطلقا ام لا واما دعوى ان مقدمة
ذلك التحصيل واجب اتفاقا فكانها دعوى من غير بينة بل الظ
ان الخلاف جار فيها ايضا قال العلامة ره في التهذيب بعد ما بين
وجوب المقدمة مطلقا ومن هذا الباب ايجاب الصلوة [illegible] عند
اشتباه القبلة والتعبية وامتناع نكاح المشتبهة بالاخت ولو لم
يعين الطلاق وقلنا بصحته احتمل تحريم الجميع والاباحة لان الموجود
ماله صلاحية التاثير في الطلاق الى آخر ما قاله وقوله لان
الموجود الخ علة للقول بالاباحة وحاصله ان الطلاق شيء معين
في نفسه فيمتنع حصوله في محل مبهم فقبل التعيين لا يكون الطلاق
موجودا بل الموجود امر له صلاحية التاثير في الطلاق عند
اقترانه بالتعيين وقال شارحه هذه فروع على المسئلة المتقدمة
وهي استلزام ايجاب الشيء مطلقا ايجاب ما لا يتم الا به اذا عرفت
هذه ظهر لك ان ظاهر كلام العلامة ره ان من هذا القسم من المقدمة
من حيث هي مقدمة مع قطع النظر عن النص والاجماع مما لا خلاف
فيه محل نظر قوله ره الثاني النهي عن الشيء عندنا لامر بضده
الخاص الخ اعلم انهم قسموا الضد الى عام وخاص ويريدون

بالعام

بالعام الترك تارة واحد الاضداد الوجودية لا بعينه اخرى ومرجع
الثاني الى الضد الخاص بل هو عينه كما قيل لان من قال بالاستلزام
لم يقل بان الامر بالشيء مستلزم للنهي عن ضد خاص معين من حيث
هو امر معين بل قال بانه مستلزم للنهي عنه من حيث هو داخل
تحت هذا العنوان ولا شك ان هذا العنوان اعني ضدا خاصا هو
بعينه احد الاضداد الوجودية لا بعينه فتسميته عاما لاتساعه
وعدم تعينه كان تسمية الترك عاما لتحققه في ضمن جميع
الاضداد الوجودية ثم انهم نقلوا الوفاق على ان الامر بالشيء
يتضمن النهي عن تركه لان معنى الامر هو الطلب الجازم ومعنى
الجزم هو المنع من النقيض اعني الترك وانما اختلفوا في الاضداد
الخاصة فقيل بان الامر بالشيء عين النهي عن ضده وقيل بانه مستلزم
له استلزاما لفظيا بمعنى انه لازم بين يلزم من تصور الامر تصوره
وقيل بل معنويا بمعنى ان العقل يحكم به ولو بوسائط كثيرة لا تخفى
على غير اهل النظر الدقيق وربما قيل ان الخلاف في العينية
والغيرية ثابت في الضد العام اعني الترك ايضا ودعوى العينية
في الموضعين تعسف كدعوى الاستلزام اللفظي في الموضع الثاني
اذا عرفت هذه فاعلم ان عمدة ادلة من قال بالاستلزام هو ان فعل
الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده الخاص وما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون ترك الضد واجبا وهو معنى
النهي عنه والحق ان في هذا المقام ما تقدم من تحقيق معنى وجوب
المقدمة وحاصله ان المراد بالنهي ان كان طلب الترك بالذات

بلغ

وبالاصالة فنمنع ان الترك واجب كذلك وقد سبق منّا فان كان
المراد طلبه بالتبع فنحن نقول به ولا ضير فيه اذ غاية ما يلزم منه
ان يجتمع فيما هو ضد لواجب معين كالصلوة مثلا الحرمة التبعية
والاباحة الذاتية او الوجوب او الندب او الكراهة كذلك
وقد عرفت سابقا ان اجتماع حكمين من الاحكام الذاتية في شي
اذا كان بجهتين مختلفتين جايز لا منع منه فضلا عن ذاتي وتبعي
وانما ترتب العقاب والذم او الفساد لو كان المنهي عنه عبادة فكلا
وانما هذه الامور من لوازم الحرام الاصلي هذا على تقدير تسليم ان
يكون فعل المامور به موقوفا على ترك ضده فقد قيل بعدمه
وان فعل احد الضدين انما يقارنه ترك الاخر من غير توقف و
في هذا المقام ابحاث دقيقة مذكورة في المعالم وحواشيه لكن لا ثمرة
لها في استنباط الحكم الفرعي ولهذا تركنا ذكرها قوله ره والحق
عدم الاستلزام للاصل اقول لا ادري ما اراد بالاصل ان
اراد به الدليل فلا بد من بيانه وان اراد به الاستصحاب
نعم ان العبارة الظاهر انه يقول ان الحق عدم الاستلزام لانه
الاصل يرد عليه ان المراد بعدم الاستلزام ليس هو النفي
المحض والليس الصرف للممكن الحادث بل المراد ان بعد تحقق
الامرين الامر الذي من شانه الاستلزام في بادي النظر هل هو
كذلك في الواقع ام لا ولا شك ان لا يقين هناك بعدم الاستلزام
حتى يستصحب واما الاصل بمعنى الراجح والقاعدة سواء
اريد بالراجح الغالب المظنون او المتيقن فلا معنى لها في

هذا

هذا المقام ويمكن ان يكون مراده ما افاده صاحب المعالم حيث استدل
على عدم الاستلزام بان ادلة الاستلزام ضعيفة والاصل عدم دليل
صالح سواها واورد عليه بان مرجع هذا الاصل هو عدم عثورنا
على الدليل وهذا لا يكفينا بل لا بد من دليل على ان عدم الدليل
دليل ظاهري على عدم الحكم اذ الاصل براءة الذمة عن مقتضى
النهي عن الضد فالدليل انما يدل على عدم النهي ظاهرا لا
واقعا وهذا هو مقتضى اكثر الادلة الاصولية والفقهية
ولا سبيل الى الحكم الواقعي في كثير من الاحكام فلا يتجه ان عدم
الدليل عندنا لا يستلزم عدم الدليل في نفس الامر انتهى كلامه
زيد اكرامه وقد يتوهم ان هذا اعتراف بكون اكثر مسائل
الاصول ظنية واقول ان كانت المسئلة المتنازع فيها انّ هي
ذمة المكلف هل هي مشغولة بالكف عن شي عند الامر بضده
ام لا فالمسئلة قطعية لان القائل بالاستلزام يدعي القطع
بادلته والنافي يستدل هكذا اني لم اجد دليلا صالحا على
الاستلزام للقطع بضعف ما استدلوا به وعدم وجدان
شي سواه وكلما لم اجد عليه دليلا صالحا فالذمة بريئة
منه لاستحالة تكليف الغافل وجميع هذه المقدمات قطعية نعم
لو كانت المسئلة هي ان الامر هل طلب بامره ترك ضده
المامور به في الواقع ام لا فعدم وجدان الدليل بعد التامل
والفحص يفيد الظن بالعدم في الواقع اذ من البعيد ان يكون
هناك دليل عقلي تام عند الكل ولم يطلع عليه احد من الفضلاء

على العدم واجاب الفاضل المدقق
بان هذا مبني ع ع ع

المتوقدين مع عثورهم على ما هو اخفى وادق مأخذا من تلك المسألة
وكذا حال دليل النقل هذا مع ان الحق ان اكثر مسائل الاصول
غير مستندة الا الى تطنيبات التي لا شاهد على عتباتها قوله ره
ولانه لو كان كذلك لتواتر الخ حاصله ان اكثر المكلفين في جميع
الاوقات او اكثرها محتاجون الى ان يعلموا حال اضداد ما امروا
به لانهم غير خالين عن واحد منها ومحتاجون الاشتغال به
بل قد يكونون مامورين به وان كان بطريق الاستحباب فلو كان
هناك استلزام لصرح الائمة به ولو كان كذلك لنقل متواترا لتوفر
الدواعي على نقله واذ ليس كذلك بل لم ينقل بطريق الاحاد ايضا
علم انه لا استلزام في الواقع اقول فيه نظر ظاهر اما اولا فلانه
ماذكره لو تم لوجب ان ينقل بطريق التواتر جميع المسائل الاصولية
التي يحتاج الى معرفتها المكلفون واما ثانيا فلان الحكم المنقول
لا يجب ان يكون مدلولا صريحا للفظ بل يكفي كونه لازما لمعنى
اللفظ ولو بوسايط ومن يقول بالاستلزام يقول ان كل امر ورد
من الشارع بشيء فهو متضمن لحكمه بالنهي عن اضداده فان كان
الامر متواترا كان النهي الضمني ايضا كذلك وان كان من طريق
الاحاد فالنهي ايضا كذلك قوله ره وبعض المتأخرين غير العبارة
الخ اقول قال شيخنا البهائي قدس سره في الزبدة ولو ابدل النهي عن
الضد الخاص بعدم الامر فيبطل لكان اقرب وقال الشارح
الفاضل الجواد اقول قد عرفت ما في استلزام الامر بالشيء
النهي عن ضده فلو ابدل النهي عن الضد بعدم الامر لرجع الكلام

الى ان

الى ان الامر بالشيء يستلزم عدم الامر بضده لتم المطلوب وهو بطلان
الضد الخاص لان صحته فرع تعلق الامر به وتعلق الامر بالضدين
محال لاستلزامه تكليف ما لا يطاق فان الامر بأحدهما يستلزم عدم
الامر بالاخر وح يبطل الضد لو اتى به في حالة الامر بذلك الشيء
لانه اتيان بما لم يؤمر به فلا يكون مبرئا للذمة ولا مسقطا للتكليف
اذ الامر يستلزم الاجزاء هذا وجه ما ذكره المص ره وفيه نظر
لظهور ان الكلام في الضد الخاص لما مر من ان استلزام الامر با
لشيء النهي عن ضده العام مما لا ريب فيه والظاهر ان القائل بان
الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة
ذلك الضد لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل
يذهب الى تعلق الامر به ليتم حكمه بالصحة وعلى هذا فلا
وجه لا قد تبنية ما ذكره على انه لا مانع من كون الضدين واجبين و
واحدهما يجب تقديمه على الاخر اذ لا امتناع في ان يقول الشا
رع اوجبت عليك كلا من الامرين مع تضييق احدهما وتوسيع
الاخر وح فله ان يقدم احدهما وهو المضيق ويؤخر الموسع
لان وقته موسع فاين التكليف بما لا يطاق نعم يتم ذلك
في المضيقين فان قيل وجوب الموسع في وقت المضيق مع
ثبوت الامر به كما هو المفروض اذ المفروض استمرار وجوبه
في جميع الاوقات ومن جملتها وقت المضيق يوجب التكليف
بما لا يطاق ولا ينفع كونه احدهما موسعا لان توسعة وقته
لا تفيد مع وجوبه في وقت المضيق نعم لو وجب بعده ولم يجب...

في وقته لتم الكلام لكنه غير ما نحن فيه قلنا ليس معنى وجوبه في
المضيق انه يجب عليه الاتيان به مع المضيق في ذلك الوقت بل
معناه انه لو اوقعه دون المضيق خرج عن عهدة التكليف به
ولا شك ان هذا قول من يذهب الى ان الامر بالشيء لا يستلزم
النهي عن ضده الخاص فان المأمور برد حق الادمي المضيق
لو اوقع الصلوة في هذا الوقت لكان عاصيا عنده وليس ذلك الا
لتعلق الامر به لا يقال فعل الضد متوقف على وجود الصارف
عن الفعل المأمور به كما مر سابقا وهو محرم قطعا فلو صح مع
ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا الصارف واجبا ايضا با
عتبار توقف الواجب الموسع عليه اذ لا يتصور وقوعه بدونه
وح فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي وهو
باطل قطعا لانا نقول وجوب مقدمة الواجب ليس على حد
غيرها من الواجبات فان المقصود منها التوصل الى فعل الواجب
فهي وسيلة ووصلة اليه ومن ثم لو قطع الحاج المسافة او بعضها
على وجه منهي عنه حصل له الامتثال وخرج من العهدة
من غير وجوب اعادة السعي بوجه سائغ وهذا يدل على ما قلناه
والظاهر انه بالاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط
الوجوب لفوات الغرض منه فلا اجتماع اقول ما افاده
في رد ما الزمه المعترض من اجتماع الوجوب والحرمة كانه
استفادة من المعالم وفيه ان سقوط الوجوب ح لا ينفع
لدفع الشبهة اذ يلزم اجتماع الوجوب والحرمة قبل فعل المقدمة

وحين

وحين فعلها وان سقط بعد فعلها بل الجواب الى سهم احد امور
الاول منع كون مقدمة الواجب واجبا الا اذا كان سببا كما نقله
في المعالم الثاني منع كون ملزوم المحرم محرما وان ادعاه صاحب
المعالم كيف ولو كان كذلك لزم وجوب المقدمة مطلقا مع انه
غير قائل به بيانه ان ترك الواجب حرام وترك اي مقدمة
من مقدماته علة وسبب لتركه وان كان فعلها شرطا غير سبب
لان عدم كل جزء من اجزاء العلة التامة علة تامة لعدم المعلول
واذا كان ترك المقدمة حراما كان فعلها واجبا مع انه ره لا يقول بوجوب
مطلق المقدمة وعلى هذا نقول ان الصارف عن فعل المأمور به وان
كان علة وسببا لتركه كما انه شرط لفعل ضده لكنا لا نقول بحرمته
الثالث منع استحالة اجتماع الحرمة مع الوجوب التبعي بل المستحيل
اجتماعه مع الوجوب الاصلي الرابع منع الاستحالة اذا اختلف الموضوع
بجهتين مختلفتين لان كون المأمور به واجبا معينا في ذلك الوقت
~~اي تحريم الصارف عن المأمور واجبا معينا في ذلك الوقت~~ انما
يقتضي تحريم الصارف عن المأمور به من حيث وقوعه في ذلك
الوقت اي تحريم اتيانه في ذلك الوقت لا تحريم ماهيته وذاته
من حيث هي ووجوب الضد موسعا انما يقتضي وجوب ماهية ذلك
الصارف الذي هو مقدمة ذلك الواجب الموسع لتوسع ما يتوقف
عليه فيتعلق الوجوب بماهية الصارف من حيث هي بلا ملاحظة
خصوصية الزمان معه وتتعلق الحرمة بخصوصية اتيانه في الزمان
المخصوص فلا يتواردان على موضوع واحد ولا فساد فيه قوله ره [illegible]

اربعة الخ يرتقي الاقسام المحتملة بحسب التركيب الثنائي الى عشرة كل مع مثله
وهو اربعة اقسام مع غيره وهو ستة وبين المصنف رحمه الله حكم تسعة منها فقوله
الواجبين الموسعين مطلقا اشارة الى ثلثة الموسع الموقت مع مثله وغير
الموقت كذلك وموقت الموسع مع غير الموقت وصرح بحكم المضيقين
المتماثلين وهما قسمان واشار الى قسمين بقوله واما في الموسع مطلقا
اي سواء كان موقتا ام لا والى قسمين آخرين بقوله وكذا الكلام في
الموسع مطلقا والمضيق غير الموقت وذهب عنه قسم وهو حكم
المضيق الموقت مع المضيق غير الموقت ويمكن ان يكون في نسختي
اسقاط والظاهر حكم هذا القسم وجوب فعل الموقت في وقته واداء
غيره في خارجه لاختصاص الوقت بالموقت في نظر الشارع ومع ترك
الموقت في وقته يكون المكلف مخيرا في تقديم ايهما شاء اذا علم طلب
الشارع اياهما على التسوية بان لا يكون هناك نص منه دال على سعة
وقت قضاء الموقت ومعه فهو المتبع قوله ره بل الحق ح التخيير الخ
اقول اذا امرنا الشارع بفعلين موقتين موسعين غير مرتبين فقد
خيرنا بين ايقاع كل منهما في اول الوقت ووسطه وآخره ولم
يجوز التاخير عن آخر الوقت كما لم يجوز التقديم على اوله لان
هذا هو مقتضى التوقيت فمعنى التخيير في اول الوقت هو انا ان شئنا
اتينا بالواجب فيه وان شئنا اتينا به فيما بعده ومعناه في الوسط
هو التخيير بين الفعل فيه وفيما قبله وفيما بعده وفي آخر الوقت هو
التخيير بين الفعل فيه والترك مع الفعل في سابقه فكل من الواجبين
مامور به في كل جزء من الاجزاء الثلثة من الوقت بمعنى ان المكلف لو اتى به

لكن ممتثلا آتيا بما هو مقصود الامر فلو ترك المكلف حتى يبقى من الوقت
شيء لا يسع الا واحدا منهما فح لا يمكنه الاتيان بهما جميعا فيحصل له خيرة
اخرى بين الواجبين ان شاء فعل هذا وترك الاخر وان شاء عكس لا انه
لم يكلفه الامر ابتداء بايقاعهما معا في هذا الجزء الذي لا يسعهما اذ هو تكليف
ابتدائي بالمحال ولم يقل به احد منا فان شئت قلت هو مامور بايقاع
واحد منهما في الجزء الاخير من الوقت على حسب اختياره وايقاع الاخر
فيما تقدمه ولما تركهما حين ضاق الوقت ولم يمكنه الاتيان بهما فيلحقه
الاثم باعتبار ترك ما يختار تركه في الجزء الاخير مع عدم فعله في الجزء
السابق عليه وان شئت قلت هو مامور بان لا يوخرهما عن آخر
الوقت ولما تركهما فيما تقدمه فلا بد من ان ياتي بهما قبل خروج الاخر
فيكون مكلفا بالاتيان بهما معا في آخر الوقت الذي لا يسعهما وليس مخيرا
بين الفعل والترك لما عرفت ان التخيير في الجزء الاخير انما هو بين
الفعل والترك فيه مع الفعل فيما تقدمه وقد فاته ذلك وهذا
وان كان تكليفا بالمحال ولكنه ليس تكليفا ابتدائيا بل انشأ من سوء
اختيار المكلف ولا استحالة فيه اذ لو عوقب والحال هذه على ترك
واحد منهما لما عد العقلاء هذا العقاب قبيحا قوله ره بل لا يبعد الخ
ظاهره ان هذا مقابل للتخيير ومغاير له لان هذا مقتضى كلمة
الاضراب وحاصله على ما يستفاد من المثال الذي سيذكره بقوله
فان قلت اذا قصر المكلف الخ انه لا يبعد ان يق بوجوب الواجبين
معا في الجزء الاخير من الوقت مع عدم لزوم التكليف بالمحال لان
معنى وجوبهما معا فيه هو انه لا يجوز تاخيرهما عنه لا انه

لا يجوز فعلهما فيما قبله بل المكلف مخير ان شا فعل كل واحد منهما
في الاول والوسط وان شا فعله في الاخير لان مقتضى التكليف
التخييري بالنسبة الى كل منهما وتركه من حيث هو تركه ذلك وبالنسبة
الى الفعلين هو ان المكلف ان شا فعل احدهما في اول الوقت والاخر
بعده وان شا العكس او ان شا فعله في الوسط والاخر قبله او بعده
وان شا فعله في اخر الوقت والاخر قبله كما قلناه في فعل احدهما
وتركه من غير تفاوت فنسبة جميع اجزاء الوقت الى الواجبين
نسبة واحدة في ان كلا منهما يصح ان يقع فيه كل من الواجبين معا
وان لا يقع وينفرد الاول بعدم جواز التقديم عليه والاخير بعدم
جواز التاخير عنه كما عرفت والاجزاء الثلثة مشتركة في ان
الامر لم يكلف بايقاع مجموع الواجبين معا في كل منها اذا عرفت
هذا ظهر لك ان ما بعد كلمة الاضراب ليس مغايرا للتخيير الذي
حكم بحقيته اولا ثم اضرب عنه **قوله** ره قلت وجوبهما الخ لا
نسلم تساوي النسبة من جميع الوجوه كيف ولو كان كذلك لكان التاخير
عن اخر الوقت جايزا كما جاز عن اول الوقت سلمنا لكن نقول
ان الايجاب السابق لا يقتضي وجوبهما معا في اخر الوقت كما لا يقتضيه
في الاول والوسط نعم تسليم كون وجوبهما معا في هذا الوقت لا يرجع
بهذا الجواب الى طائل بل الحق كما اشرنا اليه تسليم لزوم التكليف
بالمحال ومنع استحالته اذا كان منشاه فعلا اختياريا للمكلف كما
اشرنا اليه واما حمل كلامه على انه يقول بان الايجاب السابق مع عدم
جواز التاخير عن اخر الوقت يقتضي وجوبهما معا فيه ولا يلزم

التكليف

التكليف بالمحال يعني التكليف الابتدائي حتى يرجع الى ما قلناه فلا يخفى
من بعده وان لم يكن بذلك البعيد **قوله** ره واذا مضى من اول وقت وجوبهما
الخ لا ريب في عدم جواز التكليف بواجبين متضادين مضيقين بل الشارع
يكلفنا بواجب عند حصول سببه فورا وبواجب اخر عند حصول
سببه كذلك فاتفق وجود السببين في ان فحينئذ يدل العقل والنقل على ان
المكلف يجب عليه الاتيان في الجزء الاول من الزمان الذي مبدأه ان وجود
السببين باحد الواجبين وبعده بالاخر من غير تراخ ومهلة وان لم
يدل دليل على وجوب تقديم واحد منهما فهو بالخيار في تقديم ما
شاء منهما نعم لا يجوز له التاخير الى الجزء الثالث من الزمان لان هذا هو
مقتضى التضييق فاذا تركهما في الجزء الثاني له وبالاخر بعده بلا تراخ
ومهلة فيلحقه اثمان احدهما للتاخير في الامتثال من الجزء الاول والثاني
للتاخير عن الجزء التالي للاول لانه كلف بايقاع احدهما في الاول و
الاخر في تاليه فلما تركهما في الاول اتى باحدهما في الثاني وبالاخر في
الثالث فان شئت قلت انه عصى بتاخير ما اتى به في الجزء الثالث
لان الجزء الثاني كالوقت لما وقع فيه وانما الواقع في خارج زمانه
هو الواقع في الجزء الثالث فاخره عن وقت الفعل مرتين وان شئت
قلت انه عصى بتاخير احدهما عن الجزء الاول وتاخير الاخر عن الجزء
الثاني هذا اذا قلنا بعدم وجوبهما معا في الجزء الثاني لو تركه احدهما
في الاول واما اذا قلنا بانه لا نزم عدم تجويز التاخير عن الجزء الثاني
هو تكليفه بايقاعهما معا فيه فهنا يكون تكليفا بالمحال ولكنما تبلى به
لسوء اختياره كما تقدم ثم اني لم احصل لما ذكره من الاحتمالين معنى اللهم

الاول واتى بواحد منهما في الجزء

الا بارجاعه الى ما قلنا ولعل عيني يحصله لانی فی توزع حال وتشویش بال
عافانا الله وجميع المؤمنين **قوله** ره على عدم ارادة الواجب الخ اما التكليف
بالواجب فلان عدم ارادة الواجب لا يخرجه عن الوجوب فهو واجب
اريد فعله او لا واما التكليف بالمستحب فلكونه مكلفا به على تقدير
عدم ارادة الواجب وقد فرضناه كذلك وجواب لزوم التكليف
بالمحال قد تكرر مرارا **قوله** ره واعلم ان من قال الخ قال الشهيد قدس سره
فی التمهيد ويشترط فی كونه نهيا عن ضده ان يكون مضيقا كما نقله
جماعة وان اطلقه آخرون لانه لا بد ان ينهى عن الترك المنهی عنه حين
ورود النهي ولا يتصور الا نهيا عن تركه الا مع الاتيان بالمامور به
فاستحال النهي مع كونه موسعا انتهى كلامه رفع مقامه **قوله** ره
الثالث المنطوق الغير الصريح الخ الاصوليون قسموا المعنى باعتبار
دلالة اللفظ عليه الى منطوق ومفهوم وعرفوا المنطوق بانه ما دل
عليه اللفظ فی محل النطق ای یکون حکما شرعيا او حالا لما ذكر ونطق
به سواء كان نفسه مذكورا او لا قال بعض الفضلاء فی حاشيته على شرحه
للزبدة يعبر عن المذكور بمحل النطق وعن المسكوت عنه بغير محل
النطق وفايدة التعميم فی الحكم ليكون شاملا للمنطوق الغير الصريح
لانه ليس مذكورا بنفسه وعرفوا المفهوم بانه ما دل عليه اللفظ
فی محله ای یکون حکما او حالا للمسكوت عنه وقسموا المنطوق
الى صريح وغير صريح والاول عندهم هو ما وضع له اللفظ فيدل
عليه بالمطابقة او التضمن والثاني بخلافه وهو ما لم يوضع له اللفظ
بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام وهذا ينقسم عندهم

ای

ای دلالة اقتضاء وایماء واشارة لانه ان قصده المتكلم وتوقف على قصده صدق
الكلام او صحته عقلا او شرعا سمی دلالة اقتضاء كقوله صلى الله عليه واله
رفع عن امتی الخطا والنسيان الحديث فلو لم يقدر المؤاخذة او نحوها لكان كاذبا
لانهما لم يرتفعا وكقوله تع واسئل القرية اذ لو لم يقدر اهل القرية
لم يصح عقلا لاستحالة سؤال الجماد وكقولك اعتق عبدك عنی على الف
ای مملكا لی على الف لان العتق بدون الملك لا يصح وان قصده ولم
يتوقف عليه الصدق ولا الصحة سمی دلالة ايماء وتنبيه وذلك بحكم
الاستقراء يكون فيما اذا اقترن الحكم المذكور الذی دل عليه اللفظ
صريحا بوصف لو لم يكن قصد المتكلم افادة كونه علة له لكان الكلام
محمولا على امر قل ما يقع فی كلام البلغاء فضلا عن الشارع فيحمل على افادة
التعاليل دفعا للاستبعاد فيهم ويدل عليه وان لم يصرح به كقوله
صلى الله عليه واله لمن قال واقعت اهلی فی نهار رمضان اعتق رقبة
اقترن الامر بالاعتاق بالوقاع الذی لو لم يكن علة لوجوب الاعتاق
لكان بعيدا وذلك لان الاعرابی عرض واقعته عليه عليه السلام ليبين له
حكمها وذكر الحكم جواب له لتحصيل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال
عن الجواب فيكون السؤال مقدرا فی الجواب كانه قال اذا واقعت
فكفر ومثل هذا الكلام للتعليل ان ذكر فكذا ان كان مقدرا ولكنه دون
الاول فی الظهور لان الفاء هنا مقدرة وهناك محققة ولاحتمال عدم
قصد الجواب كما يقول العبد طلعت الشمس فيقول المولى اسقنی ماء
فان ذلك وان بعد فليس بممتنع فظهر ان علية المواقعة للتكفير هو
المقصود المدلول ولكنه غير صريح لانه لو لم يلفظ به وسيجیء فی

بحث القياس ان شاء الله تعالى تتمة لهذا فانظر وان لم يقصد المتكلم
المدلول الالتزامي مع لزومه من كلامه سمي دلالة اشارة كما في الحمل
اللازم من قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا وقوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين اعلم ان بعض الاصوليين قال
المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة ولما كان ظاهر عبارات القوم
كما ذكرناه انهما من اقسام المدلول تعسف في حمل عباراتهم على ما
قاله والظاهر انهما من اقسام المدلول وحمل الدلالة على المدلول في قولهم
دلالة الاقتضاء وغيرها اهون من تعسفه لان ارادة المدلول من
الدلالة مسامحة مشهورة كما قيل ثم انك اذا تاملت كلامهم ما
وجدت المعنى الالتزامي الذي جعلوه مقسما للمنطوق الغير الصريح
لازما بالمعنى الاخص وهو الذي يلزم تصوره من تصور الموضوع
له لزوما عقليا او عرفيا ولا لازما بالمعنى الاعم وهو الذي
يحكم العقل باللزوم بعد تصورهما بل وجدته اعم من ذلك وهو
ما يكون للمعنى الموضوع له مدخل تام في فهمه وقد لا يفهمه اللغوي
من حيث هو لغوي ولا اهل العرف من حيث انهم كذلك بل
قد لا يفهمه الا بعض اهل العلم بعد التامل بانضمام مقدمات عقلية
قطعية او ظنية او غير ذلك وقد لا يجتمع ارادته مع ارادة الموضوع
له الا ترى ان رفع المؤاخذة عن الخطا والنسيان الموجودين
في الخارج ليس لازما لدفع الخطا والنسيان وعدمهما في الخارج
لا بالمعنى الاخص ولا بالمعنى الاعم وليس يفهمه العرب بعد سببه
ولا اهل العرف وانما يفهمه من كان عارفا بان المتكلم نبي صادق

في

في الواقع فلم يقصد المعنى المطابقي والا لزم كذبه بل اراد معنى
اخر وعليه فقس باقي الامثلة فليت شعري ما الذي جعل نقل
المعنى معنى التزاميا ومنطوقا غير صريح واخرج مفهوم الموافقة
والمخالفة عن المنطوق وجعلهما مقابلا له مع ان مطلق المفهوم
مما يفهم عنه فهم من المعنى المطابقي وله مدخل في فهمه ويفهمه
اهل اللغة والعرف اما دائما او في الاغلب فالاغلب ولعل ما جعله
البعض كما نقله الفاضل الجواد قدس قال ره في شرح الزبدة و
بعضهم يجعل غير الصريح من المفهوم ويجعل المنطوق ما دل عليه
اللفظ مطابقة او تضمنا والمفهوم ما كان لازما للمدلول ويجعل
الاقتضاء والايماء والاشارة من اقسام المفهوم انتهى كلامه ره وبعد
التنبيه والتبيين فالحق ان المعتبر هو المعنى الذي دل القاطع على ان المتكلم
اراده وكان امرا لازما في الواقع كما قيل مدة الحمل اللازم للايتين
او المعنى الالتزامي الذي يتبادر الى اذهان اهل اللغة والعرف وان
جوزوا عدم ارادة المتكلم له كما يجوزون عدم ارادة المعاني الحقيقية
مع كونها ظاهرة الخفا تدبر التجوز والمصنف قده شرط القطع حيث
قال في دلالة الاقتضاء وحجية هذا القسم ظاهرة اذا كان الموقوف
عليه مقطوعا به وفي دلالة الايماء وهو حجة اذا علم العلية وعدم
مدخلية خصوص الواقعة وفي دلالة الاشارة وحجيته ظاهرة
اذا كان اللزوم قطعيا اقول لا ريب في انه اولى واحوط اذا لم يقتض
القصر عليه انسدادا لباب الفتوى والعمل واما اذا ذلك فترك ما اقتضى
دل عليه اللفظ في عرف اللغة والعرف بحيث صار دلالة اللفظ عليه

كدلالته على المعاني الحقيقية جلية ومخالفة للاكتفاء والظاهر ان مراده بالقطع
ما يشمل مثل هذا الظن قوله ره والرابع المفهوم الخ عرفوا المفهوم
كما عرفت بانه ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق اي يكون حكما
شرعيا او حالا للمسكوت عنه كاية منع التأفيف فانها دالة على حكم
الضرب وهو الحرمة وهما غير مذكورين وكاية الزلزال فانها دالة
على مجازات ما فوق الذرة وقس عليهما غيرهما ثم انه ان كان
حكم المسكوت عنه موافقا للمذكور نفيا واثباتا فمفهوم موافقة و
الا فمفهوم مخالفة والاول يسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب
نقل العلامة الشيرازي انه قال انما سمي فحوى الخطاب لان
الفحوى ما يفهم منه على سبيل القطع وهذا كذلك ولحن الخطاب
لانه معناه واللحن هو المعنى ولما كان هذا النوع من المفهوم مما سبق
فهمه الى الذهن سمي بهذا الاسم اشعارا بانه كان معناه انتهى وعن
ابي زيد اللغوي انه قال لحنه فهمه والحنه افهمه والظاهر ان
يعتبر في اللحن ان لا يكون في كمال الظهور بل يكون محتاجا
الى اعمال الفطنة ولو قليلا ثم ان هنا خلافا في احدهما في
انه هل يشترط في مفهوم الموافقة ان يكون المسكوت عنه
اولى بالحكم من المذكور ام يكفي المساواة ومثال الاول قد مر
والثاني كقوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما الاية
حيث دلت على تحريم الاخذ وهو مساو مع الاكل في الا
تلاف ومنهم من يسمى ما فيه الاولوية بفحوى الخطاب وهذا
بلحن الخطاب والشهيد الثاني ره شرط الاولوية في قواعده

ومنع

ومنع حجية المساوي وثانيهما في ان تعدية الحكم الى المسكوت عنه
هل هو بطريق القياس اي الحاق فرع كالضرب باصل كالتأفيف
في الحكم كالحرمة بجامع هو الايذاء لكون اقتضائه لحرمة الضرب
اشد واقوى من اقتضائه لحرمة التأفيف ام هو بدلالة
اللفظ اي يكون مثل هذا الكلام منقولا عن معناه اللغوي وهو الحكم
على الادنى الى الحكم عليه وعلى ما فوقه فقوله تع لا تقل لهما
اف معناه المنقول اليه المنع من جميع انواع الاذى وعليه
فقس غيره والثاني هو مختار المحقق ره اقول ان التعدية
ان كانت مفهومة من اللفظ يفهمها كل عارف بالوضع كفهمه
لغيرها من المعاني التي يحكم بانها مرادة للمتكلم فلا نزاع في
حجية مثل هذا واما النزاع في ان المخاطب هل فهم هذا المعنى
بتوسط حركة ذهنية سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظته
للمعنى المناسب للحكم ام كان فهمه من اللفظ ابتداء من غير حركة
فكرية فلا جدوى له ولا يترتب عليه اثر وان لم تكن كذلك بل
انما يفهمها العارف بالقياس اذا لم يكن غافلا فح نقول ان كان
كون المعنى المناسب علة تامة للحكم اينما وجد وكونه اشد
مناسبة للمنع قطعيين حتى يتالف هناك برهان تام على التعدية
لا قياس فقهي فلا كلام في الحجية ايضا وان كانا ظنيين فما دل
على المنع من القياس يشمله ايضا ويدل عليه بخصوصه ما رواه
الصدوق ره في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله عليه السلم
ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة

ثلثون
من الابل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال
قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون
عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا كان يبلغنا
ونحن بالعراق فنبرأ ممن قال ونقول ان الذي قاله شيطان
فقال مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه واله ان المرأة
تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى
النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست
محق الدين ومما روي من قوله عليه السلم لابي حنيفة لو كان الدين
يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض ان تقضي الصلوة لانها
افضل من الصوم وما رواه الكليني باسناده الى محمد بن
حكيم قال قلت لابي الحسن موسى عليه السلم فقهنا في الدين واغنانا
الله بكم عن الناس فربما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك
وعن ابائك شيء فننظر الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء
لما جاءنا عنكم فنأخذ به قال هيهات هيهات في ذلك والله هلك
من هلك ثم قال لعن الله ابا حنيفة كان يقول قال علي وقلت
محمد بن حكيم والله ما اردت الا ان يرخص في القياس
القياس وانت اذا تصفحت كتب الفروع وجدتها مشحونة
باقيسة فقهية لا فرق بينها وبين القياس الذي منعوا من العمل
به في كتب الاصول الا كون المعنى المناسب الذي ظنوه
علة للحكم اشد مناسبة للفرع فيها ومساواته للاصل في غيرها
فاستدلوا بتلك الاقيسة على الاحكام زعما منهم انها في مفهوم

فقهشاء

الموافقة التي لا نزاع في حجيته عفا الله لهم ولنا قوله ره
قد وقع الخلاف الخ اعلم ان بعضهم ادعى اللزوم البين كصاحب

ما الغاية في تخصيص زيد بالقيام من عمرو ولا اثبات له فمع كون عمرو فيما
تكلما تخصيص الغنم السائمة بالحكم وعدم التعرض للمعلوفة
لا يستدعي نكتة بل يكفي لخروج الكلام من اللغوية مخالفة المعلوفة للسائمة
في الجملة وهذا حاصل ما افاده العلامة ره عند اعتراضه على الشيخ ره حيث احتج
بمفهوم قوله عليه السلم كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب
جواز الشرب والتوضي بسؤر ما لا يؤكل لحمه مع تيمم يستفاد منه على علم
للاستاد الوحيد واذعي صاحب المعالم ان مفهوم قوله كل حيوان ماكول اللحم
يتوضأ من سؤره ويشرب منه دلالة لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره
ويشرب قال الاستاد وهذه دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف فتامل
لانه لا يدل على نفي القيام من عمرو ولا لغويه لاحتمال تكون وحكم كل
عمرو ايضا قائما في الواقع لا يتم الا ان كلا منهما كلام لغو لا فائدة فيه
ما يخالفه الا انه من قال ان زيدا قائم مع كونه
المتكلم ان يفيد بكلامه حكم الشيء وحكم كل
نعم الامر كذلك ولكنه لا يجب على
يجتمع مع الموافقة فنقول
التنبيه عليها بحجة
لان هذا ٩

نص شيء هنا التركيب لكان حكم المعلوفة مما لا نص فيه فيدل
عليه ما يدل عليه قوله ره ولما كان حجية مفهوم الغاية الخ انما
يكون مفهوم الغاية اقوى لان اكثر من لم يقل بغيره يقول
به قوله ره واما الالتزام الخ يريد نفي اللزوم البين عقلا

من الا بل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون
قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون

عليه
فرخ
فقال
تعا
الله
معا
يؤخذ
افض
حكيه
الله
وعد
لماجا
منه
محل
لتق

[illegible]

باقيسة فقهية لا فرق بينها وبين القياس الذى معمول من العمل
به فى كتب الاصول الا كون المعنى المناسب الذى ظنوه
علة للحكم اشد مناسبة للفرع فيها ومساواته للاصل فى غيرها
فاستدلوا تبلك الاقيسة على الاحكام زعما منهم انها هى مفهوم

فقهتناء

المواقفة

الموافقة التى لا نزاع فى حجيته عفا الله لهم ولنا قوله ره
قد وقع الخلاف الخ اعلم انه بعضهم ادعى اللزوم البين كصاحب
المعالم وبعضهم غير البين وسيشير لما الى القولين والسيد ره
يقول بان هذه التراكيب التعليقية لا تدل على تلك الغاية بل لا
بد من دليل منفصل وستكلم على قول التنبيه عند حجيته فى
كلام المصارة ومما ينبغى التنبيه عليه هو ان القائلين بالحجية يقولون
ان الامر والنهى اذا علقا بالشرط مثلا يدل هذا التعليق فى الامر
على ان المتكلم حكم بانتفاء الوجوب عند انتفاء الشرط وفى النهى على
حكمه بانتفاء الحرمة عند انتفائه ولا يدل على ثبوت الحرمة
عند انتفائه فى الاول ولا على ثبوت الوجوب فى الثانى فقول
المتكلم زك غنمك ان كانت سائمة مشتمل على حكمين احدها
ايجاب الزكوة فى السائمة وثانيهما نفى الوجوب فى المعلوفة
ولا يدل على حرمة زكوة المعلوفة بوجه فكلا الحكمين عندهم
منصوص دل اللفظ على احدهما دلالة منطوقية وعلى الاخر دلالة
مفهومية واما المنكر للحجية فيعترف بالحكم الاول ويقول
لا حكم على المعلوفة من هذا التركيب الشرطى اصلا وانما
يستفاد الحكم عليه بالوجوب وعدمه من دليل اخر فلو لم يكن
نص سوى هذا التركيب لكان حكم المعلوفة مما لا نص فيه فيلحق
عليه مايدل عليه قوله ره ولما كان حجية مفهوم الغاية الخ انما
يكون مفهوم الغاية اقوى لان اكثر من لم يقل بغيره يقول
به قوله ره واما الالتزام الخ يريد نفى اللزوم البين عقلا

وعرفا بالمعنى الاخص لا الاعم لا اللزوم مطلقا ولو بتوسط مقدمات
خفية او جلية كما يدل عليه السؤال الآتي لانه انما يتوجه على تقدير
نفي اللزوم بالمعنى الذي قلنا وما قاله ره حق متين ولكن الاظهر في
السؤال ان يقال اما الالتزام فانه لا ملازمة بين وجوب الصوم
الى الليل وبين عدم وجوب صوم الليل لان هذه العبارة هي المتنازع فيها
واما نحو قوله صوموا الى النهار فلا دلالة له على عدم وجوب صوم الليل انما
يكون بمفهوم اللقب والخصم لا يقول به وانما يقول بمفهوم الجملة الغائية
والظاهر ان غرضه ره ما قلنا ولكن سامح في العبارة قوله ره احتج الخصم
الخ هذه الحجة انما اقيمت على اللزوم العرفي البين ولا محصل لها لانها
تدل على خلاف ما اقيمت عليه كما ستعرفه انشاء الله قوله ره
لان الاصل عدم غيرها ان اراد ان الاصل عدم غيرها ووجودها
لانها هي المتبادرة عند عدم القرينة فهذا ان سلم فانما يدل على اللزوم
البين عرفا وهو الذي نقل عن العلامة التنبيه عليه في خصوص الشرط
وانما قلنا التنبيه ولم نقل استدل عليه لان دعوى التبادر
لا يجتمع مع الاستدلال وان اراد ان الدليل او كون عدم الحادث
هو المعلوم المتيقن يدل على عدم غيرها في الواقع فاين هذا
الدليل وما الذي اخرج الغاية التي نحن فيها عن الحدوث بل هي ايضا
حادثة والاصل عدمها مع ان تحقق الغاية يدل على عدم بقاء الاصل
بهذا المعنى على حاله وكيف يدل الدليل على عدم غيرها في الواقع مع انه
عدّ غايات اخر يقول له منها كذا ومنها كذا ولا معنى لحمل الاصل
على القاعدة اذ لا قاعدة هنا قوله ره فانها محتاجة الى القرينة

الخ

الخ هذا الكلام صريح في انه يدعي كون تلك الغاية هنا حقيقيا لتلك التراكيب
او ما هو بمنزلته من المعاني الا لتنافيه باللزوم البين لانها التي
لا تحتاج الى القرينة لسبقها الى الذهن والحاصل انه ما زاد على العالم
الا تكثير السواد وتشويش العبارة قوله ره والجواب ان هذه الفقرات
كلها مساوية في الاحتياج الخ ان اراد التساوي في عدم اللزوم البين
بل ان الكل محتاج الى ملاحظة امر خارج من اللفظ فالحق ما قاله
وان اراد انه لا رجحان للواحدة على الاخرى اصلا فستعرف حقيقة
الحال انشاء الله ثم يخطر بالبال ان يكون منشأ دعوى التبادر من
واحد من ائمة اللغة ومنشأ انكاره من اخر منهم هو ان الاول قد
اتفق له في تتبعه ان راى التراكيب التطبيقية التي دل الدليل
او القرينة على ارادة الغاية المتنازع فيها منها اكثر مما دل على
ارادة غيرها منه فاعتاد ذهنه بالاولى فلما راى الخالية منها
تبادر ذهنه الى ما اعتاده والثاني تتبع جميع الموارد او اكثرها
فراى تلك الغاية كغيرها على نحو فانكر التبادر وقال ان نسبة
هذه التراكيب الى الغايات كنسبة المشترك الى معانيه عند عدم
القرينة قال الشيخ البارع الحر ره في مقدمة شرح الوسائل
ان التتبع والاستقراء شاهدان بان الفصحاء والبلغاء قد يقصدون
مفهوم الشرط وقد لا يقصدونه فكيف يوثق بارادته ويجعل
دليلا شرعيا من غير قرينة على ارادة المتكلم له او دليل اخر
وقد ذكرت في الفوائد الطوسية مائة وتسعة وعشرين آية
من القرآن مفهوم الشرط فيها غير مراد ولا معتبر والايات التي

مفهوم الشرط فيها معتبر لا تكاد تبلغ هذا القدر وكذا الاخبار واكثر كلام
البلغاء قوله رة وهو خلاف المنطوق اعترض عليه الفاضل
المدقق في حاشية العالم بقوله وفيه نظر ظاهر فانه لو كان خلاف
المنطوق لكان الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا البتة
ولم يقل به احد بل على ما ذكره المصنف رة يكون هذا المفهوم من جملة
المنطوق لانه لو اراد بالاخر وجوب الصوم ما ينتهي اليه وينقطع
عنده فقد صار المفهوم منطوقا وان اراد ما ينتهي اليه سواء انقطع
عنده او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق انتهى كلامه رة ويمكن ان
يقال انه لم يرد بالاخر المنتهي مع ملاحظة ان نفسه او ما بعده
حكمه خلاف حكم ما قبله فلا يلزم المحذور الاول ولا المنتهي مع
ملاحظة كونه او كون ما بعده اعم من ان يكون موافقا او مخالفا
بل اراد المنتهي لا بشرط شيء اخر من تخصيص او تعميم ويدعى
ان كون الشيء منتهى يستلزم بنفسه كونه او كون ما بعده محكوما
عليه بحكم مخالف لما قبله وينبه على ذلك بانه لو ارتفع ذلك اللازم
لارتفع الملزوم الذي هو المنطوق ويفهم من مراده ما
قاله في جواب السيد ان اللزوم ههنا ظ اذ لا ينفك تصور الصوم
المقيد الى اخر ما نقله المصنف رة والصواب في الجواب ما سيجيء
ان شاء الله تعالى قوله رة والجواب لا نسلم ان معناه ذلك الخ القائل
باللزوم يقول ان هذه الكلمة ايضا يدل على انتفاء الوجوب
عند تمام هذه القطعة من الزمان نعم لو عبر عن القطعة باسم ولم
يعين لها اول واخر فلا يدل مطلوبية الامساك فيها على عدمها

فيما

فيما بعدها سلمنا ان هذه الكلمة اعني قوله اربع منكم الاكشاح الخ لا يدل
على انتفاء المطلوبية فيما بعد ذلك الزمان مع تحديد اوله واخره
ولكنه لا يدل على ان الجملة الغائية كقولنا صوموا الى الليل لا تدل عليه ايضا
اذ لكل كلمة وتركيب خاصية لا توجد في غيرها فنفيه بل هذا ذلك
مجرد دعوى لا شاهد عليها ولكن ما قلنا وكلام على السند لا اخص في الصواب
في الجواب كما يظهر من كلام المصنف رة هو تسليم ان منطوق قولنا صوموا
الى الليل مثلا مستلزم لان يكون الايجاب المفهوم منه مرفوعا في
الليل وان يكون هذا الخطاب غير متعلق به ولا نم ذلك ان لا يعلم ان صوم
الليل هل هو واجب بدليل اخر ام لا لان المتكلم حكم بتوسط هذا المنطوق
على عدم وجوب صوم الليل حتى يكون هذا الحكم منصوصا عليه بالدلالة
المفهومية وقد عرفت ان هذا المعنى هو الذي يدعى فهمه من المنطوق من
يقول بحجية قوله رة لا يخفى ما فيه لا يخفى ما فيه لان غرض الشيخ الفاضل المفهوم
ان يبين للخصم ظهور فهم هذا المفهوم من هذا التركيب فعبر بعبارة
اخرى لعلها تكون اظهر عنده لا ان هذا الكلام كلام وصفي وكيف يظن
مثله بمثله قوله رة واحتج ايضا هنا هو التنبيه على اللزوم البين
وزادة بعد ما نقل عنه المصنف رة قوله واذا ثبت الدلالة على هذا
المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي
اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة وحاصله ان اللازم البين
هو الذي لا ينفك تصوره للملزوم الذي وضع له اللفظ عن تصوره
ويتبادر الى الذهن بعد تبادره فمفهوم الجملة الشرطية كقولنا
اعط زيدا ان اكرمك بالنسبة الى منطوقه كذلك وينبه على ذلك

ان منطوق الجملة المذكورة هو بعينه منطوق قولنا الشرط في اعطائه
اكرامك عرفا وتبادر المفهوم من هذا القول ظاهر فكذا من منطوق
الجملة الشرطية لاتحادهما عرفا ثم نقول المعنى المطابقي الملزوم لهذا اللازم
هو المعنى اللغوي لاصالة عدم النقل فان قلت اما يكفيكم المعنى العرفي
حتى ضممتم اصالة عدم النقل واثبتم الحقيقة اللغوية مع ان الحقيقة العرفية
مقدمة على اللغوية عندكم فاذا ثبت منطوق الشرطية عرفا وظهر استلزامه
للمفهوم عقلا يتم غرض الاصولي فما الداعي الى هذا التجشم قلنا مؤنة اثبات
ان عرفنا هو عرف زمن صاحب الشريعة او من قام مقامه اكثر من مؤنة
هذه المقدمة اعني ضم اصالة عدم النقل ولهذا اخترناه والجواب منع اللزوم
عقلا وعرفا في الجملتين معا ولو سلم فالثانية بتوسط لفظ الشرط لانه
في العرف يدل على الامر الذي ينتفي المشروط بانتفائه فلا نسلمه في
الجملة الشرطية وهي المتنازع فيها والحق ان بمعونة هذه التراكيب
التعليقية ومقدمات خارجية يظن ارادة مفاهيمها في بعض الاوقات
بيانه ان كل متكلم عاقل يمكنه تادية مراده بلفظ مطلق اذا لم يكتف
به وعبر عنه بلفظ مقيد نعلم انه اراد بالتقييد ان يفيدنا فايدة لا
يصلح اللفظ المطلق لافادتها هذا اذا كان المتكلم الشارع او من يقوم
مقامه لاستحالة العبث عليهم واما غيره من العقلاء فيظن به ذلك
لعدم استحالته عليهم فلو فرضنا ان بعض هذه التراكيب كالجملة
الشرطية مثلا لا فايدة له سوى الفايدة التي كلامنا فيها مثلا بدليل
عقلي او نقلي فلا نزاع في حصول القطع او الظن بارادتها على التفصيل
الذي تقدم انما النزاع في صورة يكون هناك فوايد ولم يدل امر على تخصيص

احدها

احدها بالارادة كما نقول انا وان راينا في كلام العرب الجمل الشرطية
مختلفة لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم اخص من لازمه الذي
هو الجزاء ولا ريب ان انتفائه غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها مساوله
وهذا يلزم من وجود احدهما وجود الاخر وهو المعنى المنطوقي ومن
عدمه عدمه وهو المعنى المفهومي اعني ارادة عدم اللازم على تقدير
عدم الملزوم لكن التتبع دلنا على ان استعمال هذا التركيب في الصورة
الثانية اكثر منه في الصورة الاولى بحيث صارت الكثرة سببا
لتبادر التساوي او الملازمة وهو المعنى المفهومي الى ذهننا بل علمنا التساوي
والملازمة من القرينة في اغلب افراد التركيب الشرطي فاذا سمعنا
بعد هذا جملة شرطية لا قرينة على تعيين ارادة فايدة من الفوايد منها
يحصل لنا الظن بتوسط استقرائنا لخلوها عن الفايدة اصلا او ندرته
بانها من القسم الغالب هذا هو تحقيق المقام ولكن لا اعتماد على مثل
هذا الظن لعدم دليل قطعي على اعتباره ولخروجه من الاصل الثابت عقلا
وهو منع اتباع الظن واما الاجماع الذي ادعي على كفاية الظن في الدلالة
اللفظية فانا لا نسلمه في المعاني المطابقية والالتزامية التي يكون
لزومها بينا سابقا كالعلاقة عقلية او عرفية لا يتفق معها الا
انفكاك وان لم يكن مستحيلا كيف ولو لم يكتف بالظن فيها لانسد
طريق الحكم الشرعي اذ اكثر الاخبار خالية عن القرينة المفيدة للقطع علينا
بمراد المعصوم عليه السلم واما غيرها فندعي الاجماع فيه ولا شاهد لها وعدم
العمل بالظن فيه غير مستلزم لمحذور اصلا قوله ره هو المقتضى
لبراءة الذمة يعني ان اصالة براءة الذمة مقتضية لان لا يحكم على

على الملوفة بالوجوب قوله ره فلا يظهر للخلاف ثمرة يعتد بها انما قيد التمرة
بالمعتد لانك عرفت ان القائل بالحجية يقول ان حكم الملوفة منصوص
كحكم السائمة من غير فرق الا فى الدلالة كما سبقت الاشارة اليه وكفى
بهذا ثمرة قوله ره وكذا المفهوم الخ قد عرفت ما يمكن ان يكون منشأ لهذه
الدعوى سواء كان المفهوم موافقا او مخالفا وبالجملة خفاء اللزوم العقلى
او العرفى على كثير من العقلاء واهل العرف الواحد قريبا من قرب الى قريب
من الف سنة بعيد جدا الا لشبهة من النافى او المثبت قوله ره واحتج
الخ هذا الاحتجاج مختص بما اذا كان حكم المنطوق مخالفا للاصل وحكم
المفهوم موافقا له وحاصله انا لو فرضنا صدور التركيب التعليقى
الشرطى والوصفى الذى يكون منطوقه مخالفا للاصل من متكلم
لا ستفدنا منه بمعونة بعض المقدمات ان حكم المفهوم مخالف للمنطوق
فتسليم تقدمت ما الدليل باجمعها ثم الجواب عنه بانه يمكن لنا الاستدلال
على هذا المطلب من طريق آخر ايضا وهو اصالة براءة الذمة
لان المفروض ان حكم المفهوم موافق لها كاصالة الصحة وغيرها
الا ان يكون غرضه هناك ايضا عدم ظهور ثمرة يعتد بها للخلاف
فيصير حاصل الجواب انا نتفق على ان حكم المفهوم فى هذه
الصورة مخالف للمنطوق فلا ثمرة للخلاف فى ان تلك المخالفة
هل تستفاد من المنطوق ام لا ولا يخفى ح قصور العبارة قوله
ره الا فى تنقيح المناط على ما مر اقول انك اذا تاملت ما قلنا
فى بيان دلالة الايماء والتنبيه موافقا لما قاله شارح المختصر وغيره
ظهر لك ان هذه الدلالة ليست الا ظنية ذهاب الامر مستبعد عن

كلام

كلام الشارع فتذكر فلا بد للقطع من امر آخر قوله ره وهذا القسم
قد يصير قطعيا الخ ليت شعرى كيف يصير العلم بعدم من خلية بعض
الاوصاف وحذفه والتعليل بالباقى سببا لحصول القطعيين اللذين
ذكرهما ره مع ان هذا ليس الا السبر والتقسيم عند التامل وعدم
افادة هذا الطريق للقطع بالعلية مشهور قوله كما يقول العبد
الخ هذا مثال لعدم قصد الجواب واما مثال ما يفيد القطع فهو خبر
الاعرابى بل جميع امثلة دلالة الايماء والتنبيه قوله ره الباب التاسع
فى الاجتهاد والتقليد اقول انا اذكر ما هو معتقدى ومستعينا بحول
الله وقوته والاستعانة من نبيه وخلفائه عليهم الاف صلوته
وتحيته ثم اشرع فيما قاله الاصوليون جرحا وتعديلا ونقضا و
ابراما وهو المستعان وعليه التكلان فاعلم ان العقل دلنا على وجوب
اتباع من دل عليه هذه الاية الشريفة لا غير يا ايها الذين امنوا
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم والمراد باولى الامر
هم الائمة عليهم السلم الهادون المهديون فاذا سمع المكلف اية او حديثا
وفهم مرادهم منها كما يفهم مراد غيرهم من كلامه يلزمه العمل بمقتضى
ما فهمه وغرضى من هذا التشبيه هو ان اكثر ما يؤدى الناس به
مقاصدهم انما هو الالفاظ فاذا خوطب العارف بلغة بخطاب نراه
يعمل بمقتضى ما فهمه وان كان مستلزما لمتاعب كثيرة ومشاق شديدة
ولا ينتظر ان يحصل له القطع بمراد المتكلم بل يعمل وان كان من المحتمل
عنده ان يكون غرض المتكلم خلاف ما فهمه وبنى الامر عليه مثلا
لو امرنا من يلزم علينا عقلا اطاعته كالسلطان والاب والمولى بالسانه

باب الاجتهاد والتقليد ٢٢

الى بلد بعيد فى زمان معين مع حمل كلمه لهم وديناله عندنا واستحبا
عبد نشتريه من ماله نفونا حين الخطاب عن البتنا والدنهم والملا
العبد بحيث يشمل المؤمن والكافر ونهنا ثبات رايه من غير
ندامة ورجوع لنسا فرحية حضور الوقت ولا نقل عنه بمجرد ان
الامر لعله ندم عن امره ونسخه لكن لم يبلغنا الناسخ او لعله اخذ
بعض الدراهم والآن ثانيا وقيدنا العبد بالمؤمن ولم يصل الينا بل لا
علينا باس عندنا لعقلاء ان لم نساله عن هذه الثلاثة مع امكان الوصول
اليه منه وكذا اذا لم نتفحص عنها مع عدم الامكان وسافرنا والحال
هذه ثم انكشف الناسخ او غيره فظهر عدم اشتراط القطع و
هكذا الامر فى كلام الله وخلفائه وقد تكلمنا سابقا على مسئلة عدم
جواز العمل بالعام الا بعد الفحص عن المخصص فارجع اليها نعم لو فرض
انه متكلما نفسنا عن العمل بما نفهمه من كلامه الا مع القطع او
الفحص ثم اليأس لكنا ملومين بالاكتفاء بالظن ولا منع الا فى
ظواهر الكتاب ولكن طريق حصول القطع بالمراد منها ليس
عندى فى ان يكون هناك اخبار شاهدة على ان ما يفهم منها ظاهرا هو
المراد منها واقعا بل لو تفحصنا ولم نجد خبرا مخالفا لها ولا قولا
ولا اجماعا على خلافه فهذا لكان عدم الوجدان قرينة مفيدة للقطع بها
اذ من المحال عادة ان لا يكون ظاهر من ظواهر الكتاب مرادا مع
عدم نص بالمراد منها ولا قول لا يقال هذا اجماع ومرجعه الخبر لانا
نقول لو فرضنا غفلتنا عن كونه اجماعا وعن ان الاجماع كاشف عن
قول المعصوم لحصل لنا هذا القطع ايضا وليس غرضى انه يلزم من

هذا

هذا ثم انه ليس ايضا من شرط لزوم عمل المكلف بما يعلمه او يظنه مراد
المعصوم منه من قوله ان يكون له اقتدار على فهم اكثر الايات و
الاحاديث بل لو انحصر اقتداره على فهم حديث او اية واحدة لجاز له
العمل به فى بعض نصوصه كما لو كان هناك اعلم منه ولوجب عليه فى البعض
الاخر كما لو لم يكن بل اقول لو ان اعجميا علم جواز نقل الحديث بالمعنى فعلم
ان الثقة المامون ترجم حديثا معلوم النسبة الى المعصوم عليه السلم بنفسه
منه او راى فى كتابه المتواتر عنه لجاز له العمل وان لم يكن له قدرة
على فهمه لو لم يترجم فمن هذا الذى قلته يعلم ان المتجزى القادر على
استنباط بعض المسائل من الطريق الصعب الذى يسمونه اجتهادا
هو من العلماء العارفين عندى فيجوز له العمل بما ادى اليه اجتهاده
الا ان يكون ما جعله دليلا على المسئلة غير ما جعله الشارع دليلا
عليه وهذا جار فى المجتهد المطلق ايضا بل ربما كان هذا المتجزى عندنا
ما هرا عالما بالمناطيق والمفاهيم المعتبرة اذ ليست ملكة الاجتهاد
عندى بالمعنى الذى قالوه الا زينة للحديث وربما احتيج اليها عند
المناظرة مع اهل الاراء ولاجل هذا الف الشيخ والسيد ومن
تلاهم منا كتابا فى علم الاصول مع ان جميع ما فى كتابهم وما فى كتب
العامة بون بعيد وان كان فيه ما ليس بحق عند الشيعة فليس المعصوم
الا من عصمه الله فان قلت اليس الواجب على من ليس ماهرا
فى علم الحديث محيطا بعامه وخاصه مطلقه ومقيده وما له معارض
وما ليس له وما صدر تقية وما هو مطابق للواقع ولا عارفا بوجوه
الترجيح المنقولة ولا مقتدرا على الترجيح ان يرجع الى من هو كذلك

ولا يعمل بما يفهمه من الحديث الذي بلغه وان كان صحيحا عنده معلوم الصدور
من المعصوم حتى ينبهه هذا العالم البارع بقوله افعل او لا
تفعل او الحكم كذا قلت لا شاهد على وجوب هذا الرجوع ولا على
عدم جواز العمل الا لهذا العالم الماهر بل الاحاديث الدالة على وجوب
العمل باحاديث النبي والائمة صلوات الله عليهم وكذا الاحاديث
الدالة على الرجوع الى رواة الاحاديث شاهدة على خلاف ذلك روى
الشيخ الحر العاملي في الوسايل في باب وجوب العمل باحاديث النبي
صلى الله عليه واله واحاديث الائمة عليهم السلم عن ابي عبد الله عليه السلم
قال ان العلماء ورثة الانبياء الى ان قال وانما اورثوا احاديث من
احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا اقول هذا
الاخذ لم ياخذ الحديث ليقراه عقيب الصلوة ولا لان ينقله الى
المحدث الماهر ثم ياخذ بقوله بل اخذه ليعمل به ولم يشترط
عليه السلم ان يكون محدثا ماهرا ولا غيره من الشرايط وروى فيه
ما يدل على الحث على كتابة الحديث وعلى التحديث بما في الكتب
فقل لي هل فايدة سماع ما في الكتب او ملاحظة ما فيها من
الاحاديث هي عمل كل احد بما يفهم منها ام غيره وهل كل كتاب منها
اذا كانت احاديثها في الصلوة مثلا مشتمل على كل ما ورد في الصلوة
من الاحاديث عامها وخاصها ومطلقها ومقيدها وغير ذلك و
على كل ما هو الحق وما صدر تقية وعلى جميع الاحاديث الواردة
في التراجيح ام الامر على خلاف ذلك وروى فيه ايضا ما يدل على
الحث على حفظ الاربعين حديثا مما ينتفع به الناس في امر دينهم

فهل

فهل يجب ان يكون الاربعون مشتملة على العام وخاصه وعلى الشيء ومعارضه
ام يكون واحد منها في الطهارة والاخر في الصلوة والاخر في الصوم
وفيه ايضا عن ابي عبد الله عليه السلم تذاوروا فان في زيارتكم احياء
لقلوبكم وذكرا لاحاديثنا واحاديثنا تعطف بعضكم على بعض فان
اخذتم بها رشدتم ونجيتم وان تركتموها ضللتم وهلكتم
فخذوا بها وانا بنجاتكم زعيم اقول الذي يقف على خبر حديث واحد
او يروي حديثا واحدا يفهمه هل يزيد ويزاد ام لا وغير ذلك
مما يطول الكتاب بذكره والمنصف يكفيه رجوعه الى وجدانه
وروى في باب وجوب الرجوع الى رواة الحديث عن معاوية بن
عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلم رجل راوية لحديثكم الى ان قال
الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وعن
علي بن حنظلة قال سالت سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول اعرفوا
منازل الرجال على قدر روايتهم عنا وظاهر ان من يشد قلبه قد
يقدر على فهم اكثر من حديث مثلا وان المراد بكثرة الرواية
ليس مجرد النقل من غير فهم اصلا وان من له رواية واحدة له
قدر ايضا وبالجملة ليس في هذا الباب الا الرجوع الى الرواة
لسماع الرواية والعمل بمقتضاه وليس فيه لزوم الرجوع
الى فتاويهم المجردة ولا الى لزوم كون العامل مالكا للملكة
المذكورة ولا الادون منها فضلا عن الملكة وكذا ليس في باب
وجوب الجمع بين الاحاديث الا ان من اتفق له العلم بحديث
ومعارضه لزمه الترجيح ومع العجز عنه التخيير وليس فيه

وليس فيه ما يدل على لزوم الفحص عن المعارض ولا على ان من كان عا
جزا بالفعل يلزمه التربص وتحصيل بعض العلوم الذى يتوقف
عليه الترجيح فان رجح فذاك والا فله التخيير بل انما النظر فى
تلك الاحاديث والادلة انها يوجب ان العاجز عن الترجيح حين
سماع المتعارضين حكمه التخيير ابتداء هذا كله مع التمكن من الرجوع
الى الامام واما حال اهل زماننا ليس فيهم احد يدعى الاجتهاد على طريقة
اهل الاصول والمحدث منهم ليس الا من يفهم بعض الفاظ بعض
الاحاديث ومع ذلك طريق الاحتياط غير خفى فالزمه مهما امكنك
والله الهادى وبعد ما نتكلم ان شاء الله تعالى فيما يتوقف عليه الاجتهاد
من العلوم يعلم ما يتوقف عليه فهم الاحاديث كلا او بعضا و
سيشير المصنف ره فى تضاعيف كلامه الشريف الى بعض ما قلناه
فانتظر **قوله** ره صرف العالم الخ المدارك معروفة بحسب الاصطلاح
مشهورة بين المحصلين واما الاحكام بالمعنى المقصود منها فكانه
اصطلاح منه ره فتنسيب ما فى التعريف هو الصواب حتى لا
يكون متضمنا لمجهول وليس قول المصنف والمراد باحكامها الى آخر ما قال
جزء للتعريف كما هو الظاهر ولكن الامر هين ونظر قوله المدارك
واحكامها وكذا قوله الاحكام الشرعية الاستغراق فيخرج
المتجزى مع قوله ره بجواز الاجتهاد له ثم ان العالم قد ينظر
الى نفس الحكم الشرعى الثابت للشئ والى عدمه كوجوب الجهاد وعدمه
مثلا لا الى ثبوت احد الحكمين الشرعيين اللذين وقع الخلاف فيهما
اذ لا يجب ان تكون المسئلة خلافية بل يكفيها ان تكون نظرية

كما

كما صرح ره به وقد ينظر الى ثبوت احد الحكمين بعد القطع باحدهما على
طريق منع الخلو كوجوب صلوة الجمعة عينا وتخييرا وحرمتها
فينظر فى انها هل هى واجبة فى الجملة او حرام وكان المصنف اراد
من قوله فى ترجيح الاحكام الشرعية ما يشمل القسمين لان الاول
ايضا ترجيح للثبوت على النفى او بالعكس ولكن ينبغى ان يكون
هذا المعنى مشهورا متعارفا بين القوم ليسلم التعريف عن الخلل
قوله ره البحث الثانى فى ان الاجتهاد هل يقبل التجزية او لا
الخ واعلم ان هنا مقامين الاول انه هل يمكن ان يحصل لبعض
الناس جملة ما يتوقف عليه بعض المسائل على النحو الذى يحصل
للمجتهد المطلق بمعنى ان جميع ما يستنبط المطلق بعض المسائل
منه يمكن ان يحصل له ايضا بحيث لا يفوته شئ منه وبعبارة اخرى
هل يمكن تجزى القوة والملكة بمعنى حصولها بالنسبة الى بعض الا
حكام دون بعض ام لا قال بعض الفضلاء فى رسالته الموسومة بالشفاء
الكاملة والحق ان فرض التجزى بمعنى الاقتدار على بعض المسائل
دون بعض على وجه يساوى استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل
واقع والمنازع فيها يكاد يلحق نزاعه بالمباهتة والمكابرة فان
الاقتدار ربما كان على نوع خاص من الاحكام بل على صنف من نوع
للانس بمداركه والاطلاع على ماخذه واستعداد النفس بسبب ذلك
استعدادا قريبا للعلم بذلك الحكم من دليله وليس هذا بمنكر وكيف
ينكره من يسلم تجزى الاقتدار والاستعداد فى العلوم الالية
والطبيعية والعربية والشعر والانشاء والترسل وغيرها مع

من انصناعا فان الفرق بينها وبين الاستعداد القريب للاستنباط
الاحكام الشرعية الفرعية تحكم بارد واقتراح مردود لا يرتكبه المنصف المحقق
د لمناظرى فنشا ما قيل لا كلام فى تجزى العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن الادلة التفصيلية فعلا فان الاحاطة بجميع الاحكام الفرعية بالفعل
غير مقدور لاحد غير المعصوم عليه السلم ولو فرض مقدورتيه فهو ليس بشرط
اجماعا وانما الكلام فى تجزى نفس القوة والملكة التى تسمى اجتهادا والظاهر
انه غير معقول وانما المتجزى الاجتهاد الفعلى لا نفس القوة ولعل من جوزه
انما لاحظ ذلك فيرجع النزاع لفظيا وان ابته عبارات اكثرهم انتهى
وسقوطه يعلم مما حررناه انتهى كلامه رفع مقامه لا يقال ان من يستنبط
حكما من دليله كما انه لا بد له من النظر فى الدليل كذلك لا بد له من النظر
فى وجود المخصص او المقيد او المعارض وغيرها وفى عدمها وقد يكون
معارض ما فى كتاب الصلوة من الاحاديث المتعلقة بمسئلة وغيرها كا المخصص
مثلا موجودا فى الديات مثلا كما فصله المحرر فى مسئلة جواز العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص فح لا بد للمتجزى ان ينظر الى جميع ما فى كتب
الاحاديث حتى يعلم انه لا معارض لدليله فيكون محيطا بمدارك كل
الاحكام لانا نقول يكفينا عدم احاطته بجميع الايات المتعلقة بالاحكام
لان ما فرضته لا يجرى فى الكتاب اذ لا تعلق للايات المتعلقة بالاحكام
بالفرايض بالمسئلة الصلوتية وقد فرضنا المتجزى انه لا يقدر على
استنباط مسئلة فرضية من دليلها ومع قطع النظر عن ذلك نقول
ربما احاط علم المتجزى بجميع الاحاديث المتعلقة بكل ابواب الفقه من
حيث انها غير معارض او مخصص لدليله مع عدم قدرته على استنباط

مايتعلق

ما يتعلق بها من المسائل منها اما تجد من نفسك انك تقدر على ان تعلم ان
قوله عليه السلم ادرءوا الحدود بالشبهات ليس معارضا لقوله لا صلوة الا بطهور
مع عدم قدرتك على استنباط ما يمكن ان يستنبط منه والمقام الثانى هو انه
على تقدير ان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل فقط فهل
يجوز ان يجتهد فيه ام لا قال فى المعالم وقد اختلف الناس فى قبوله
للتجزية بمعنى جريانه فى بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل
للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل فقط فله ح ان يجتهد فيها
او لا ذهب العلامة ره فى التهذيب والدروس والذكرى والدى الشهيد في
فى جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثانى انتهى
ما اردنا منه اقول وانت اذا تاملت فى قول المعالم ره وذلك بان يحصل
للعالم ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل دون بعض وقد اختلف
فيه فالاكثر على انه يقبل التجزية وقيل بعدمه رايته كالصريح فى
ان هذا الخلاف فى المقام الاول مع ان غرضه بيان الخلاف فى المقام الثانى وانما
وقع فيما التغيير عبارة المعالم وهى العبارة الوافية الكاملة قوله ره وقع
فان قلت لا يمكن الخ توضيحه ان المجتهد مطلقا لا بد ان يحصل له العلم
او الظن بعدم المخصص وغيره ولا يحصل واحد منها للمتجزى من الاحاطة
فى الكتب الاستدلالية من ادلة مسئلة واحدة اذ من الجائز عنده ان
يكون مخصص او معارض لم يطلع عليه ولم يكن مذكورا فى تلك الكتب
والجواب ان العلم العادى يحصل بعد مها بمعنى عدم امكان الاطلاع عليها
بعد الاحاطة بما ذكره المجتهد ون المطلقون فى كتبهم الاستدلالية
لا سيما فى مثل هذا الزمان الذى الف فيه الوافى والوسائل الشيعة

والبيان من كتب الحديث والمدارك وشرح الاندلسي والذخيرة والمختلف
والمسالك من كتب الاستدلال ثم ان هؤلاء العلماء هم المجتهدون على
الاطلاق ونحن ما اشترطنا في المتجزي الان ما في المطلق ومن
البعيد ان يطلعوا على معارض ولم يذكروه في كتبهم حيث الاستدلال
ان لم يكن محالا وبالجملة حصول الظن المتاخم للعلم بعدمها مما لا
ريب فيه وطريق القطع ان كان منسدا فهو منسد عليهما لا اختصاص
له بالمتجزي **قوله** ره فان قلت التمسك في جواز اعتماد المتجزي الخ
غرضه ان العلم بالعلة انما يحصل لنا من جهة النص ولا نص هنا
عليها واما ما جعلوه علة من الاطلاع على ادلة مسئلة بالاستقصاء فلعله
ليس علة في المطلق بل العلة في اعتماده على ظنه هي قدرته على
استنباط المسائل كلها فان القوة الكاملة ابعد عن الخطا من
الناقصة فتكون اشد مناسبة بالاعتماد المذكور من الناقصة
اما ترى انا ابعد فلانا نرى ذا الملكة في فن من العلوم الدقيقة
العارف بمواقع الخطا والصواب المهتدي بين المتشبه للنبا اذا حصل
له الملكة الفقهية يطلع على مواقع الخطا والصواب في الفقه بما لا
يطلع عليه من له الملكة الثانية لا غير فاذا كان الملكة في الفقه مدخل
في معرفة خطائه وصوابه فما ظنك بالملكة الفقهية يطلع على
مواقع الخطا والصواب في الفقه بما لا يطلع عليه من له الملكة
الثانية لا غير فاذا كان للملكة غير الفقه مدخل في معرفة خطائه
وصوابه فما ظنك بالملكة الفقهية الكاملة بالنسبة الى مسائله
هذا حاصل ما افاده في المعالم بعبارة واضحة مع توضيح مني والمص قدس سره

غير

غير معتبا وهي نفسه قال ره والتحقيق في هذا المقام ان فرض الاقتدار
على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط
المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا
الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم
ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة
امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم بالعلة لفقد
النص عليها ومن اين ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها
بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال
القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطا من الناقصة فكيف يستوي
قوله ره البديهة تحكم الخ جواب متين ولكني لا ادري كيف خفي ما قوله
ان ما دل على جواز اعتماد المجتهد المطلق على ظنه الى اخر كلامه
معنى لعقله البديهة تحكم بالمساواة ح وبالجملة هو ره كثيرا ما يسامح
في العبارة وليس غرضي اسناد الغلط اليه وكيف وعباراتي ايضا مما لا
يفهم من اكثرها المراد الا بعد التامل ولكني معترف بالعجز عن
العبارة الحسنة التي تبلغ معناها الى الذهن قبل بلوغها الى
الاذن كما ان صاحب المدارك والمعالم التحرير استاد الكل في الفنون
علامة زمانه رحمهم الله **قوله** ره وسيجيء في اخر هذا البحث اقول
يدل على انه سيذكر ادلة جواز اعتماد المطلق على ظنه كما ذكره
غيره مع انه ليس في اخر هذا البحث منه عين ولا اثر نعم
الدليلان اللذان يذكرهما لجواز اعتماد المتجزي على ظنه يدلان
في المطلق ايضا كما صرح به في الاول منهما وهما متقاربا المأخذ

ولاشك ان القوة [illegible]

كما صرح به ايضا بل احدها عبارة اخرى للأخرى وانا اذكر الأدلة التي
اقيمت على جواز اعتماد المطلق على ظنه ولما لم يكن عندي في هذا
الشأن اتم من الرسالة اذكر جميع ما فيها اجمالا لا غير مخل ولا مغير التذكرة
للمقصود اعلم انه ره عرف الاجتهاد بتعاريف وذكر ما يرد عليها
ثم عرفه بتعريف شيخنا البهائي ره وهو انه ملكة يقتدر
بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل فعلا او قوة قريبة
منه قال وقد ينقض طرده باستنباط الاحكام القطعية عن ا
اصولها ويمكن اندفاعه بعدم صدق الاستنباط عرفا عليه
وقيل قيد من الأصل يخرجه وفيه تأمل ثم نقل الوفاق
من المحصلين على وجوب التفقه والاجتهاد سواء قيل بجواز
تقليد الميت او بعدمه للأدلة السمعية وهي كثيرة ثم قال و
لقولهم عليهم السلم علينا ان نلقي اليكم الأصول وعليكم ان تفرعوا
دعني ها اقول هذا الحديث الشريف لا يدل على لزوم تحصيل
الملكة لا الكاملة ولا المتجزية وانما يدل على انا مثل قوله
عليه السلم كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر والتفريع اللازم علينا
ليس الا ضم الصغريات وهذا القدر لا يحتاج الى الملكة ولا
الى حدوث منها نعم قليل من العوام يعجز عن مثل هذه الحركة
الفكرية والظ من كلامه ان مثل هذا التفريع من قبيل استنباط
الحكم الشرعي القطعي عن اصله وقد حكم بخروجه عن الاجتهاد
الا ان يريد بالقطعي ما يكون اصله اعني ضروريا في الدين او الكبرى
المذهب ثم نقول انهم عليهم السلم وعدوا بالالقاء فلنتفحص كتب

الأخبار

الأخبار حتى نرى فيها الأصول الملقاة الينا فنأخذها ثم نفرع عليها
ونصطلح والله الموفق اما انا فبقدر تتبعي القاصر ما رأيت انه
احد منهم عليهم السلم ألقى الى واحد من اصحابه ان مقدمة الواجب
المطلق واجبة وان الأمر والنهي لا يجتمعان في الشيء الواحد وان
العام المخصص حجة وان العمل بالعام قبل الفحص لا يجوز وان بعض
المفهومات حجة وبعضها ليس كذلك الى غير ذلك فان ادعيت ان
اصحاب الأئمة عليهم السلم يفهمون الحق من هذه المسائل بسليقتهم و
الأئمة عليهم السلم يعرفون حالهم ولهذا لم ينبهوا عليهم السلم ولم يستفد
هؤلاء فاقول لعمرك يا اخي سمع وانصف ان علم الأصول قد
طوى في اواخر زمان الباقر عليه السلم ثم طال التشاجر في تلك المسائل
بين اهل ذلك العلم الى زماننا هذا وهو قريب من الف سنة
فما الذي غير سليقة غير اصحابنا وابقى سليقتهم حتى لا يحتاجوا
الى المسألة الى آخر زمان الغيبة الكبرى هب انهم كذلك فلم
لم يمن الأئمة عليهم السلم علينا بافادة ما هو الحق من تلك المسائل
مع رأفتهم بشيعتهم ثم بعد ذلك الموعد الفتية والله الحاكم فان
قلت ان فروع تلك المسائل كصحة الصلوة في الدار المغصوبة
وكما لو غصب صاعا من الحنطة وخلط باخرى حيث لا يحكم ا
لانتقال الى المثل الى غير ذلك ليست به بهينة ولا هي مما لا
يحتاج اليه الناس وليس لها مدرك من الكتاب والسنة فلا بد لنا
من العمل بتلك الأصول والاستنباط منها والا لتعطلت الأحكام
وبقي الناس متحيرين فنقول الصلوة باطلة لعدم جواز اجتماع

الامر والنهى وانه يلزم منه تسليم الضايعين الى المغصوب منه لو طلبه
لان مقدمة الواجب واجبة وح يصير شديدا كما قلت فح قل رحم الله
اباحنيفة حيث تمهد لنا اصولا وقواعد علمنا منها احكاما كثيرة
لولا هالكنا ما اتى به خاتم الانبياء صلى الله عليه واله مع بيان الائمة
من عترته وخلفائه ناقصا ثم ان ههنا قوما لا يعملون بهذه
الاصول بل يطرحونها خلف قاف وليسوا من المتميزين فى تلك
المسائل ان هذا العجيب ثم نقل رد الخلاف فى وجوب الاجتهاد
عينا وكفاية واختار الكفائى فقال لنا وجوه منها قوله تع فلولا
نفر من كل فرقة الاية حملا للتفقه على معناه العرفى وانذار
القوم على الفتوى ثم قال قيل ان التفقه بالمعنى العرفى اصطلاح
طار بعد الشارع فلا يحمل عليه اطلاق الشارع واجاب عنه بان
اطلاق الفقه والتفقه على معرفة الاحكام الشرعية عن غير
فى الاخبار مشهور فى الصدر السابق ثم استدل عليه بقول
الصادق عليه السلام تفقهوا فى الدين فانه من لم يتفقه منكم فى الدين
فهو اعرابى ان الله يقول ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وغير ذلك من الاحاديث وطال
واطنب الجنابا يوجب الاسهاب اقول انكار ان معرفة الاحكام
الشرعية داخل فى التفقه مكابرة انما الكلام فى معرفة الاحكام
عن ادلتها التفصيلية كما هو طريق المجتهدين وشئ مما ذكره
لا يدل على انه المراد بالفقه او التفقه ومما ذكره قوله عليه السلام
ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما فى الحديث وقوله

للمرأة المحرمة التى ابت الوطى فلما غلبت قرضت بعض شعرها
باسنانها انها افقه منك وقوله عليه السلام لا باس بان يؤم الاعمى اذا رضوا
به وكان اكثرهم قراءة وافقههم وقوله عليه السلام حين سئل عن الصلوة
خلف العبد لا باس اذا كان فقيها ولم يكن هناك افقه منه وقوله
عليه السلام حين سئل عن المرأة اتحج عن الرجل نعم اذا كانت فقيهة
مسلمة اذ الظاهر ان المراد بهم من يحصل له معرفة بعض الاحكام
ويفهم مدلول ثلثة احاديث مثلا او اذيد بل ولو كانت بعنوان التقليد تلك المعرفة حر
فكيف يستدل بامثال هذه على وجوب التفقه بالمعنى المراد هنا
ثم الظاهر من الاية الكريمة ان الطايفة المتفقهة انما ينذرون
القوم بالمعارف التى حصلت لهم بعد النفر والتفقه ومن الظاهر
ان الخوف والحذر انما يترتبان على معرفة علم الاخرة ومعرفة
افات النفوس وخفايا لطايف الاخلاق ودقايق مفسدات الاعمال
وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع على نعيم الاخرة وعذابها
واستيلاء الخوف على نفسه هى الفقاهة التى امر النفر بتحصيلها و العقل
اطلاق الفقاهة على هذا المعنى كان مشهورا فى الصدر الاول لا مثل
مسائل الطلاق والسلم والاجارة وكانه هذا مراد من قال ان الله تعالى
جعل الانذار والتخويف علة غائية للتفقه فى الدين ولا ريب انه انما
يترتب على تلك المسائل التى قلنا ها لا على فروع الفقه انتهى ويسقط
ما قال عليه ان هذا وهم فاحش لان الانذار معطوف على التفقه وليس
علة غائية له بل هما علتان غائيتان للنفر ووجه السقوط ظاهر نعم سامح
فى العبارة لظهور المراد ثم قال ومنها يعنى من ادلة وجوب الاجتهاد

كفائياً قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون بناءً على ان المراد العلماء واستدل
عليه بما لا يحتاج الى ذكره فنقول اولاً ان قصور ما استدل به عن
افادة مرامه غير خفي فلا بد من عناية هي ان الآية تدل على وجوب
السؤال ولما كان ايجاب السؤال على الجاهل لا يتم الا بعد ايجاب الجواب على
المسئول العالم ولا يمكنه الجواب الا بعد معرفة المسئول عنه فيلزم
وجوب تحصيل ملكة الاجتهاد التي يتم بها الجواب وثانياً انا لا نسلم
ان معرفة المسئول لا يتم الا بتحصيل الملكة كاملة كانت او متجزية
بل من علم آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة فهو عالم كما نص
عليه النبي صلى الله عليه وآله ولا يخفى ان هذا غير متوقف على
الملكة مطلقا فيكون الواجب على الجاهل بها سؤال هذا العالم ويكون
من فوقه اعلم منه وهكذا فان كان المراد بالاجتهاد مثل هذه المعرفة
وبالمجتهد ما يشمل مثله فنعم الوفاق والا فنحن نطالب المدعي
بدليل آخر حتى ننظر فيه قال ومنها الآيات الدالة على التيسير و
دفع الحرج على وجه العموم وذكر قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين
من حرج قال ومنها الاخبار الدالة على ذلك على وجه العموم ثم ذكر
بعض الاخبار اقول وهذان الدليلان انما يتمان لو ثبت ان معرفة
الاحكام على طريق الاستنباط الذي يسلكه المجتهدون لو لم تكن
واجبة للزم الحرج في الدين والمحدثون ينكرون ذلك بل يقولون
لو كانت واجبة لزم الحرج في الدين ولقد رايت انا بعض الناس
يعظم امر الاجتهاد بحيث يعد حصوله لاحد خرقا للعادة وشاهدت
من احوال بعض الفضلاء المحققين ما يدل على هذا التعظيم قال ومنها

الاخبار

الاخبار الدالة على ذلك بالخصوص وهي كثيرة وقد افردنا لها رسالة فلنذكر
منها لمعة مقنعة منها قول الباقر عليه السلام لابان بن تغلب اجلس في مسجد
المدينة وافت فاني احب ان ارى من شيعتي مثلك ثم ذكر احاديث
بعضها يدل على جواز نقل قولهم عليهم السلام الى من يريد العمل بقولهم من
شيعتهم كما روي عن معاذ قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اني اجلس في
المسجد فياتيني الرجل فاذا عرفت انه يخالفكم اخبرته بقول غيركم
واذا كان ممن يقول بقولكم اخبرته بقولكم فقال رحمك الله هكذا
فاصنع وبعضها يدل على الرجوع الى المحدثين من الشيعة واعترض
على نفسه بان ذلك مما لا كلام في جوازه لانه في الحقيقة رجوع اليهم
عليهم السلام وانما الكلام في جواز الرجوع الى اجتهاد المجتهد وما يستنبطه
من القواعد الاصولية قلت هنا كون التفقه واجبا على الكفاية — الغرض؟
ورجوع العوام الى العلماء من غير تكليفهم بطلب الدليل والبحث
عن وجه الدلالة والخلو عن المعارض او كونه ضعيفا عن المقاومة
باعتبار السند او الدلالة ونحو ذلك وقد اشرنا فيما سبق الى
ما تضمحل به هذه الشبهة وطلبنا المجتهدين ان لا يعملوا بالراي والقياس
والاستحسان العقلي بل لا بد من استنادهم في ذلك الى الكتاب او
السنة النبوية او اثر صحيح ثابت الورود عنهم عليهم السلام علما او ظنا
لكن من المعلوم الذي لا يشتبه على ذي مسكة ان فهم المراد من اخبار
اهل العصمة سلام الله عليهم لا يتيسر لكل احد حتى يكون الناس
سواسية ويكون غرضهم كلهم الرجوع الى كتب الاخبار فان هذا
مما لا يلتزمه محصل غرضكم كلهم الرجوع الى كتب الاخبار فان هذا

ولا ذو مسكة كيف والاخبار متنافية والتأويلات من الجانبين متعارضين
واقوال الطائفة مختلفة ووجوه الدلالات متفاوتة قوة وضعفا
كافهما الناظرين بل لا بد من قوة ذوقية وطبع مستقيم وفهم سليم
وتتبع شديد وفحص كثير وتوفيق رباني كيف والجمع بين اخبارهم
المختلفة وآثارهم المتناقضة يحوج الى معرفة الكتاب والسنة
والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمطلق والمقيد وغيرها
كما دلت عليه اخبارهم عليهم السلام ثم ذكر كلاما طويل الذيل حاصل
مجموعه ان كل مكلف يجب عليه معرفة ما كلف به ولا طريق
اليها الا بفهم مراد المعصوم ولا طريق اليه الا المجتهد فيجب
على غيره الرجوع اليه فصح قولنا ان الرعية صنفان مجتهد و
مقلد والواجب على الثاني الرجوع الى الاول والفرق بين المجتهد
منا والمجتهد من العامة ان المجتهد منا ~~والمجتهد من العامة ان~~
~~المجتهد منا~~ يفتي بما يفهمه من قول المعصوم وان احتاج فهمه الى
فكر ونظر والمجتهد منهم يفتي بما يستنبطه من اصل قدره
هو بنفسه فالمقلد منا مقلد المعصوم في الحقيقة والمقلد منهم تبع
هذا الناقع وانه ليست قاعدة اصولية عند الشيعة الا وهي اصل
القاه اليهم الائمة عليهم السلام وليس شان المجتهدين الا التفريع
وقد رخصهم المعصوم حيث قال لهم انما علينا ان نلقي اليكم
الاصول وعليكم ان تفرعوا وان الجمع بين الاخبار المتعارضة
تحتاج الى قوة ذوقية وطبع سليم وفهم مستقيم اقول وبالله
التوفيق وبيده ازمة التحقيق ان اراد بالمجتهد من له معرفة

باللغة

باللغة العربية وبالاصطلاح الشرعي وبفهم مناطيق اقوال المعصوم
ومفاهيمها اعني بها المعاني الالتزامية التي تسبق الى الذهن
بعد سبق المعنى المطابقي والمعاني المجازية التي نصبت لها قرينة واضحة
فما ادعاه مسلم وان اراد به من اطلع عليه بكل ما روي عنهم عليهم السلام اجمالها
فاطلع على كل حديث ومعارضه وعلى كل عام ومخصصه وعلى كل مطلق
ومقيده ثم رجح احد المتعارضين على الآخر بواحد من طرق الترجيح
ثم بعد ذلك كان له قوة قوية يقتدر بها على ان يحكم في الالزم والفرد الذي
طال التشاجر في لزومه وفرديته وعن بهما مدة الف سنة بانه لازم
او فرد بعقد ما ظنية لا تسمن ولا تغني كما هو واضح لمن نظر في علم
الاصول فما ذكره ثم وادلته قاصرة قوله فيجب على غيره الرجوع
اليه نقول نعم يجب على من لا يعلم مراد المعصوم عليه السلام الرجوع الى من
يعلم فيتعلم منه ولو بترجمة قوله عليه السلام بالفارسية بالشرط المعتبر في
نقل الحديث بالمعنى قوله ان الرعية صنفان نقول بل نحن صنف واحد
قلدنا المعصوم من الخطأ والجاهل منا بمراده يرجع الى العالم
به قوله والمجتهد منا الى قوله الا التفريع هذا ان دعويان لا قاطع
لهما الا ملاحظة كتب الاصول والفروع فانظر اليهما ومسبك
من الاول التهذيب والقواعد ومن الثاني الارشاد وشرح
اللمعة ثم انه تبين عليك شاهد وكفيل قوله وقد رخصهم اقول هل
التي المعصوم عليه السلام اصلا لا اقول كبرى حتى يتقول اصطلاح طالب
بل اقول مسئلة يبتنى عليها مسائل وفروع لا بد ان يتاملوا في حجيتها
ثم لا يتصلحوا فيها ابدا ام التي اليهم ما يعلم منه الفرع من غير احتياج

الى نظر دقيق فان قلت بالاول فعليك باظهار مثال واحد وان قلت بالثاني
الوفاق ولا ينفعك وانما الاحتياج في الجمع الى القوة القوية فلا ننكره ان كان
مراده الجمع بما ذكره الاصوليون وان كان مراده ما ذكر في الاخبار فلا احتياج
الى كثير قوة بل الضعيفة تحمله ثم لا نسلم تكليف الكل بالجمع بل من بلغه
المتعارضان وهو ايضا يحتاج الى قوة ما ان كان التخيير الذي هو احد وجوه
الجمع متعينا بين العجز عن غيره والا فلا والتحقيق هو ان النبي صلى
الله عليه واله كان يحدث اصحابه فيفهمون حكم الله تعالى من قوله وان احتاجوا
الى السؤال سألوه فيعلمهم ما لم يكونوا يعلمون ثم ان الحامل يحمل الحديث
الى البلاد والبوادي والمفاوز فينقله الى اهلها والكل يعمل بما يفهمه
فيعمل بالعام الى مجيء المخصص وبالمطلق الى مجيء المقيد وبالذي سينسخ
الى ورود الناسخ وهكذا كان الامر الى اوايل زمان الصادق عليه السلام فجمع
بعض اصحابه رحمهم الله بعض الاحاديث المتعلقة ببعض ابواب الفقه وكان
هو ومن عنده ذلك الاصل يعملون به مع انه لم يستقص لكل عام فيه
مخصصه ولا لكل مطلق فيه مقيده ولا لكل ما فيه معارضه
ولم يكن هؤلاء يتوقفون عن العمل به حتى ينظروا في اصل اخر هل
فيه مخصص ام لا ولو نظروا اليه بل الى جميع الاصول الاربعمائة
لامكن ان لا يظفروا بشيء كيف وقد يكون انما في كلامه عليه السلام و
الناص في كلام الخلف عليهم السلام ثم لم يكن في اكثر الاصول عن الاحاديث
الدالة على وجوه التراجيح عين ولا اثر والائمة عليهم السلام كانوا عالمين
بان شيعتهم هكذا يفعلون ولم ينقل عن واحد منهم عليهم السلام منعهم
عنه وهكذا كان الامر الى زمان تاليف الكتاب المنيف لجامع الكافي

من عنده

من عنده يكتفي به الى زمان تاليف الفقيه وهذان الجليلان صرحا بجواز
العمل بما في كتابيهما وكان العمل على هذا الى زمان تاليف التهذيب فاجتمع فيه
اكثر احاديثنا فظهر التعارض اكثر مما كان فيا ليت الشيخ يختار من
وجوه التراجيح التخيير ليسهل الامر ولكنه شكر الله سعيه جمع
بين المتعارضين بما يمكن لمصلحة هو اعلم بها منا فنحن نقول ان التكليف
المستمر لم يتغير فمن كان عنده الكافي فلا يجوز له الا الاكتفاء بما يفهمه من
احاديثه من المناطيق والمفاهيم على النحو الذي اشرنا اليه مرارا فان
ظهر له مخصص او مقيد يعمل بمقتضاهما وان عن له معارض فان
بلغه وجه واحد من وجوه الترجيح يجب العمل عن تحريه فيه وان
بلغه اكثر من واحد يعمل بمقتضاه ولا بد له مع التعارض وجوه
التراجيح عنده من ترجيح لواحد او التخيير وان لم يبلغه شيء فليسأل
من الاعلم حتى يظفر به وهكذا حال من اجتمع عنده الكتب الاربعة
او ازيد ولا يجوز له منع من لم يجتمع عنده عن العمل بما عنده وايجاب
الاحاطة بما لديه او قبول ما فهمه وان جاز له تكليفه بواحد منها
وجاز له ايضا قبول قول الاعلم من حيث انه مراد المعصوم عليه السلام
بعد ان لا يبعد الاعلم المناطيق والمفاهيم البينة فقد ظهر مما تلونا
عليك ما يجب على العامي الاعجمي الذي لا يعلم شيئا وما على العالم المجيب
له والظاهر ان الاولى له الرجوع الى المحدث الماهر ان اجتمع مع غيره
بل الاولى لغيره الرجوع اليه اللهم الا ان يحكم ذهنه بان المحدث
قد غلط لاعوجاج في سليقته او شبهة رسخت في ذهنه بعد
التقليد وترك الهدى وانما اطنبنا الكلام لان المقام حقيق به

ويعجبني ان اختم هذا الكلام بذكر بعض ما ذكره الشيخ البارع ره في الرسالة
المذكورة والمحدث الماهر في هداية الامة من الاحاديث المتعلقة
بالمبحث ؛ والمنقول منه الكتاب الاخير قال قال الصادق عليه السلام
اياك ان تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه في كل ما قال وسئل عليه السلام
عن قوله اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله فقال اما
والله ما دعوهم الى عبادة انفسهم ولو دعوهم ما اجابوهم ولكن احلوا
لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون وسئل
عليه السلام فقيل له كل من نصب دونكم شيئا فهو ممن يعبد الله على حرف
قال نعم وقال عليه السلام من اصغى الى ناطق فقد عبده فان كان الناطق
عن الله فقد عبد الله وان كان الناطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان
وقال عليه السلام ما جعل الله لاحد خيرا في خلاف امرنا وقال عليه السلام من
دان الله بغير سماع عن صادق الزمه الله التيه الى الفناء ومن ادعى
سماعا من غير الباب الذي فتحه الله لخلقه فهو مشرك والباب المأمون
على وحي الله نبيه صلى الله عليه واله وقال عليه السلام كذب من زعم انه
يعرفنا وهو متمسك بعروة غيرنا وقال عليه السلام اعرفوا منازل
الرجال منازل الرجال منا على قدر روايتهم عنا وكتب اسحق
بن يعقوب الى المهدي عليه السلام يسئله عن الحوادث الواقعة
في زمن الغيبة فورد التوقيع بخطه عليه السلام واما الحوادث الواقعة
فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله وسئل
العسكري عليه السلام عن كتب ابن فضال فقال خذوا بما رووا وذروا
ما راوا وكتب ابو الحسن عليه السلام الى رجل لا تاخذن دينك عن غير

شيعتنا

شيعتنا وروي عنهم عليهم السلام انه لا عذر لاحد من موالينا في التشكيك
فيما يرويه عنا ثقاتنا وكتب ابو الحسن الثالث عليه السلام الى رجلين
سألاه عمن ياخذان معالم دينهما اصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا
وكل كثير القدم في امرنا فاتضح مما تلوناه ان الادلة التي اقاموها على
جواز تعويل المجتهد المطلق على ظنه لو دلت على مرامهم لدلت على جواز
تعويل المتجزي ايضا وهي عندنا دالة على جواز التعويل من هو دون
مرتبة من المتجزي على ما فهمه من قول المعصوم ولكنه لا بد عندنا
في الفهم الظني من قطعي دال على جواز التعويل عليه قوله ره ان اراد
بالكمال الشمول قلنا هذا هو الظ من كلام المحقق كما سلف قوله اذ
العلة يجب ان تكون مناسبة اقول قد بينا مناسبة الملكة الكاملة
للبعد عن الخطأ ولا شك ان الابعد عن الخطأ اشد مناسبة الى جواز
الاعتماد على الظن الحاصل بتوسطه من البعيد ونحن لم ندع سوى
ذلك قوله ره وظ ان الظن الخ لم ندع من خلية الظن بل ادعينا
من خلية ما يحصل به وهو القوة قوله ره الثاني ان التقليد من هو
الخ ان كان مراده بالتقليد قبول قول غير المعصوم فلا ريب في منعه
نقلا وعقلا اذ كل عاقل يعلم ان اتعاب النفس والتزام ما لا يعلم وجه
حسنه من العقل او الشرع بمجرد ان فلانا قاله مع انه كسائر الناس
لا يثاب بالطاعة ولا يعاقب بعصيانه لا يرتكبه الا من خرج عن
رتبة الانسانية فلا يتم على خصم يراد به الا الاذعان لغير الحق و
الرشد بل انا ملزمكم بان اهل الراي والاستحسان لبسوا على العوام
امر دينهم حتى ظنوا ان قولهم قول الله ورسوله صلى الله عليه واله

او ان الله ورسوله اوجبا عليهم قبول قول هؤلاء لما اطاعوهم في كل
ما قالوه ولو علموا حقيقة الامر لما اطاعوهم وان اريد به ما يشمل قبول
احدنا من الثقة الامين قوله من حيث انه قول المعصوم ومراده
فليس بمذموم وبالجملة التقليد المذموم لم يخرج عنه العامي الصرف
والذي ليس بمذموم لم يخرج عنه احد نعم الفرق هو ان بعض الناس
يطلع على ما قاله المعصوم عليه السلام ويفهم منه مراده وبعضهم لم يطلع
عليه ولو اطلع لا يفهم المراد فالعالم يفهمه مراده عليه السلام **قوله** ره فتعين
اتباع الظن مذموم اقول اتباع المعصوم عليه السلام ظنا ليس بمذموم
اذا دل القاطع على جوازه ويستوي فيه العامي وغيره من المطلق
والمتجزي واتباع غيره او اتباعه اذا لم يدل القاطع على الجواز مذموم
ويستوي فيه ايضا العامي وغيره **قوله** ره واذا كان هناك امران
الخ الظاهر في التقريب الاول وهذا التقريب يقتضي ان يكون مراده
من احد الامرين التقليد وهو الفرع ومن الامر الاخر العمل بالاجتهاد
وهو الاصل ومراده من الترتب ان العمل باحدهما فرع على
جواز العمل بالاخر فحاصل هذا الكلام هو ان الاجتهاد لا يعدل عنه الاصل
الى التقليد الا مع القطع بعدم جوازه **قوله** ره خرج عنه العامي
الصرف الخ لم يخرج عنه نعم يعمل بتوسط غيره فظهر ان الدليلين
يشملان المطلق والمتجزي وغيرهما ايضا **قوله** ره قال في الذكرى
الخ هذا الحديث الشريف يدل على منع المتجزي اذ لا ملازمة
بين العلم بشيء من القضايا والملكة كاملة كانت او ناقصة الا
ان يدعوا الاجماع على اشتراط الملكة في القاضي وفيه ما فيه

قوله

قوله ره يفضي الى الدور اقول قال الفاضل الجواد في شرح الزبدة
قالوا ثانيا لو صح التجزي لزم الدور من حيث ان صحة اجتهاد المتجزي
في مسئلة فقهية كما ستعرفه بالتسليم موقوف على صحة اجتهاده في
مسئلة ان الاجتهاد يتجزى وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة
على اجتهاده في تجزي الاجتهاد وفيه نظر فانا نمنع كون صحة
الاجتهاد في مسئلة فقهية متوقفا على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي
وانما يتوقف على صحتها نفسها على ان التوقف فرع المغايرة وظاهر
ان صحة اجتهاده في المسئلة الفقهية هي عين صحة اجتهاده في تجزي
الاجتهاد ولا تغاير فتأمل لان تجزي الاجتهاد ليس متفقا عليه
بل مختلف فيه فيكون العلم به متوقفا على الاجتهاد فيه ويلزم توقف
الاجتهاد على الاجتهاد في تجزي الاجتهاد وهو دور لانا نقول الاجتهاد
المختلف في تجزيه هو الاجتهاد في الفروع فلا مانع من توقفه على
تجزي الاجتهاد لان ذلك من الاصول فالمغايرة موجودة ويشكل بان
العمل بالظن في الاصول فيه كلام تقدم سلمنا لكن نقول الظن انما
يجوز العمل به للمجتهد اما المتجزي فيحتاج الى الدليل على العمل به وهو
ظن فيتوقف العمل بالظن على العمل بالظن وهو دور فتأمل انتهى
اقول من العجيب ان من يدعي الدور ما ادار المسئلة ظاهر كما تراه
مع ما فيه من وجوه النظر بيان ذلك ان صحة اجتهاد المتجزي في الفروع
مسئلة اصولية تثبت بدليل ظني كما هو المفروض فيصدق ان
قولنا اجتهاد المتجزي في الفروع صحيح موقوف على صحة اجتهاده
في الاصول ولا ريب في تغاير الموقوف والموقوف عليه في

هذا وترتيب المرتبة ولما كانت المسئلة الثانية ايضا اصولية ثابتة بدليل
ظني يعيد قد ان قولنا اجتهاد المتجزي في الاصول صحيح موقوف على
صحة اجتهاده في الاصول دهابنا غير متغايرتين فظهر ان الموقوف
وهي المسئلة الاولى ما صارت على هذا التقدير عين الموقوف عليه
ليلزم الدور وان المنع لا توجيه له وكذا دعوى عدم التغاير ولعله
تامل او تنظر فيما قاله لما قلنا وانما قوله وانما يتوقف على صحتها
نفسها ويرد عليه ان صحة مسئلة التجزي في نفسها ليست الا كونها
مطابقة للواقع ولكنها لما ثبتت بالدليل الظني ولا يجوز للعامل بما
حصل له من الظن الا بعد ثبوت جواز العمل له في الاصول
وظهر ايضا عدم التوجيه لجوابه عن قول القائل ان تجزي الاجتهاد
ليس متفقا عليه وذلك لان مقصود القائل هو ان الظن الحاصل
بجواز تجزي الاجتهاد في الفروع وهي المسئلة الاصولية متوقف
على الظن بجواز الاجتهاد اي جواز العمل بالظن بجواز الاجتهاد
في المسئلة الاصولية والجواب عنه هو عدم لزوم الدور وتوجه
وان جواز العمل بالظن في الاصول ثبت بالاجماع القطعي ولعله
اراد ان حجية جواز تجزي الاجتهاد في الفروع متوقف على جواز
الاجتهاد في الاصول والثاني متفق عليه وليس عين الاول حتى
يلزم الدور فيرجع الى ما قلنا وظهر ايضا ان مرجع الدور ولعل ما
قاله اخيرا من توقف العمل بالظن على العمل بالظن وماخذه
كلام المحقق صاحب المعالم كما نقله المقرر ره ولا يخفى انه لا مغايرة
ولا دور لانه عبارة عن ان يكون هناك سببان كل منهما علة

للاخر

للاخر بواسطة او دونها كما عرفته في المواقف وقال الشارح الفاضل
مولانا محمد صالح لان جواز تجزي الاجتهاد في فرع من الفروع
يتوقف على صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة تجزي الاجتهاد وصحة هذا
الاجتهاد المتجزي يتوقف على جواز التجزي يعني به جواز تجزي الاجتهاد
في فرع من الفروع حتى يلزم الدور واقول عدم التوقف ظاهر لا
خفاء فيه فكيف صار مثل هذا الامر مشتبها على مثل صاحب المعالم
وبالجملة توجيه الدور على النحو الذي يمكن ان يشتبه على مثل هذا
المحقق لا يخلو من اشكال واقول يمكن ان يدعى الافضاء الى التسلسل
بان يقال ان جواز تجزي الاجتهاد في الفروع مسئلة اصولية وليست ضرورية
فلا بد لها من دليل ولا دليل قطعي عليها كما هو المفروض فيستدل عليها
بدليل ظني وجواز الاعتماد على الظن الحاصل من هذا الدليل يحتاج ايضا الى
دليل اخر والمفروض عدم القطعي اصلا فيستدل عليه بدليل ظني اخر
وهكذا ويمكن ان يقال ان قوله وتعلق بالظن في العمل بالظن عطف على
قوله يفضي واشارة الى التسلسل والجواب عنه سيجيء انشاء الله ثم نطلب
الجواب من الله وقوله ره وظاهر ان هذا الكلام يشير الى بعض ما ذكرنا
قوله ره والحاصل الخ كلام حق متين وقد اشار الى هذا فيما سلف و
لعله سيشير اليه ايضا قوله ره فالبديهة تحكم الخ الظاهر ان مثل هذا المكلف
ينظر الى اقوى الظنين اذ لو كان ما فهمه من كلام المعصوم كما هو عندنا
اوادى اليه اجتهاده كما هو راي الاصوليين مخالفا لقول الاعلم او
المجتهد المطلق فان كان فهمه او اجتهاده ابعد عنه من فهم الغير او اجتهاده
فيتبع ما فهمه واستنبطه وان كان بالعكس فبالعكس وهذا يجيء في

في المطلقين ايضا اذا كان احدهما اعلم من الآخر وكانه ادعى الاجماع على عدم جواز
تقليد المطلق لغيره وان كان اعلم مطلقا اي سواء كان الظن الحاصل له باجتهاده اقوى
عنده من الظن الحاصل بقول الاعلم او كان اضعف والحاصل ان الانسان قد يحصل
له ظن بشيء ثم يعارضه دليل فيصير مقتضى الثاني ارجح عنده فحينئذ يرجع
الظن الاول بالنسبة الى الثاني الى الوهم فيصير العمل بالثاني متعينا
ومع ذلك فدعوى الاجماع على خلافه في نظيره لا تخلو من غرابة قوله
ره غير صحيح الخ قد عرفت انه لا توجيه لهذا الرد والجواب عنه
ان جواز عمل المتجزي باجتهاده في مسئلة فرعية خاصة موقوف
على جواز عمله باجتهاده وهذه مسئلة اصولية تتوقف على دليلها
فان اكتفى في مسائل الاصول بالظن فليكتف هنا ولا فرق بينه وبين
المطلق وان لم يكتف به فنقول ان لنا دليلا قطعيا على لزوم الاخذ
بالظن في هذه المسئلة ضرورة ان المتجزي عالم لو لم يجز له التعويل على الظن
في هذه المسئلة للزم التكليف بما لا يطاق اذ لا شك في بقاء التكليف
عليه فلا بد له اما من الاجتهاد واما من التقليد وكلاهما لا يجوز له
في هذا الفرض لان جواز كل منهما يحتاج الى القاطع ولا قاطع هنا اصلا
فان قلت ان القاطع دل على جواز تعويل المطلق على ظنه وكذا على
جواز تقليد غيره له فيقلد في هذه المسئلة ثم يبني على اجتهاده في
غيرها قلنا لا قاطع على جواز تقليد غيره له الا في العامي واما
المتجزي فيندرج تحت ما دل على ذم التقليد لا سيما التقليد في
الاصول اذ قد ادعي عدم جوازه لكل مكلف فبناء الامر عليه
ظاهر البطلان ثم بعد اللتيا والتي يثبت مطلوبنا وهو ان يعمل في

الفروع بظنه بدون ان يقلد غيره في جواز اعتماده فيها عليه هذا حاصل
ما افاده ره والحق ان الادلة الاصولية اكثرها لا تفيد الا الظن وان
عدم جواز التقليد في الاصول ان كان اجماعيا فهو في اصول الدين لا
الفقه واجاب الشيخ البارع في الرسالة عن الدور بان التجزي
المتنازع فيه هو التجزي في المسائل الفرعية اما التجزي في الاصول
فجايز اجماعا كما نقله شيخنا البهائي ره في الزبدة وغيره وح لا يلزم
الدور وحاصله ان القطعي وهو الاجماع دل على انه يجوز لمن حصل له
الظن بمسئلة اصولية ان يعمل بمقتضاه على ما يظهر من النسخة التي
عندي من شرح الشيخ الفاضل ولا يخلو من سقم ويمكن ان يكون مراد
الشيخ القطع بناء على ان ادلة الاصول قطعية كما هو المشهور بينهم
ثم ان بعض الفضلاء قدس سره قرر الدور هكذا حصول علم المتجزي
بان ظنونه في المسائل متبعة موقوف على حصول علمه بان ظنه
في مسئلة التجزي متبع وبالعكس فيلزم الدور لزوما واضحا اقول
لا وضوح له اصلا لان طرفي الدور لا بد من ان يصح ان
يعلل احدهما بالآخر حتى يلزم على الخصم الدور وههنا لو
قيل له بماذا تعلم ان ظنونك في بعض المسائل الفرعية متبعة
لقال لاني حصل لي القطع من دليل اصولي بانه يجوز لمن حصل
عنده جميع ادلة بعض المسائل العمل بظنه لان المفروض انه
لا دليل قطعي عليه وحصل لي العلم بان ظني هنا وهو الظن في
مسئلة التجزي واجب الاتباع فلو قيل له ثانيا من اين حصل
لك هذا العلم لا يجوز ان يجيب ظاهرا ولا الزاما بقوله لاني اعلم

ان اختلف في بعض المسائل الفرعية متبعة بل يسكت لانه لا قاطع له
اصلا او يقول ان الاجماع وقع على ذلك في المسائل الاصولية وان لم
يقع في الفرعية وتلك منها اقول ظهر من هذا الجواب عن التسلسل
ايضا اذ قد انتهى الامر الى الاجماع القطعي عندهم قوله ره مستبعد
التعلق بالاستبعاد في امثال هذه المسائل التي عليها ابناء مسائل الدين
الحنيف من مثله ره مستبعد قوله ره ثم لا يخفى الخ اقول هل
الاحكام الواقعية خارجة عن الاحكام الخمسة المشهورة وهل
يكون وراء عبادات قربية ولو فرضنا ان الغايب المنتظر عليه السلم
حضر وافاد جميع الاحكام الواقعية ايفيدها على غير الطريق التي
افاد عليه اجداده الطاهرون عليهم السلم الاحكام الظاهرية او يفيدها
على طريقتهم عليهم السلم والحاصل ان ملكة الاستنباط من الكتاب
والسنة لا يتوقف حصولها على كون المستنبط واقعيا او ظاهريا
فلو ان الائمة عليهم السلم قالوا اغسل رجليك وقال الامام المنتظر عليه السلم
امسح رجليك هل يكون ملكة استنباط وجوب احدهما مغايرا للملكة
استنباط الاخر وعدم تناهي اشخاص المسائل لا يمنع حصول الملكة و
لعل غرض المصنف انه لا يمكننا الان العلم بجميع الاحكام الواقعية
وشتان ما بين الغرض وبين مفاد اللفظ قوله ره وهذا مما يقدح
الخ قد عرفت ان غاية ما يحصل من تنقيح المناط عندنا القايل به الظن
فتذكر قوله ره البحث الثالث الخ اقول قال الشيخ الفاضل الحر
في شرح الوسائل قال الشهيد الثاني في رسالة الاجتهاد الموسومة
بالاقتصاد التي الفها في اخر عمره الفكر والاستدلال لغريزة تا...

للانسان

للانسان لا يحتاج فيها الى البيان كما اشار اليه جل جلاله فاقم وجهك للدين
حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها ونبا النبي صلى الله عليه وآله
كل مولود يولد على فطرة الاسلام وابواه يهودانه وينصرانه ثم
استدل على ذلك بكلام طويل ثم قال ان هذه المرتبة الفطرية مع
مع الاشارات والتنبيهات الشرعية لا تتوقف على تعلم امر اخر
وان توقفت على تعليم معلم وذلك لوجوه ثم استدل على ذلك بادلة
عقلية وشرعية ثم قال في الكلام على تعلم علم الكلام اعلم انه علم
اسلامي وضعه المتكلمون لمعرفة الصانع وصفاته وزعموا ان
الطريق منحصر فيه او هو اقرب الطرق والحق انه ابعدها و
اصعبها واكثرها خوفا وخطرا ولذلك نهى النبي صلى الله
عليه وآله عن الخوض فيه ثم ذكر جملة من مناهي النبي والائمة
عليهم السلم ثم قال ليت شعري ان هؤلاء الجماعة هل لهم دليل عقلي او
نقلي على وجوبه او استحبابه او مجرد تقليد ابائهم واسلافهم فهم
على امة وهم على اثارهم مقتدون وانهم هل يقدحون بايمان
السابقين على تكونه ام ينكرون وهل يعترفون بايمان العوام
الغافلين عنه او لا يعترفون فان اقروا واعترفوا فما فايدته
والا فكيف يباشرونهم بالرطوبات مع اعتقادهم مع عدم المعرفة
بالاصول كفروا والكافر نجس وكيف يجوز الاشتغال بالمباح
او السنة مع استلزامه ترك الواجب ملاهي وكيف يجوز الاشتغال
بالواجب مع استلزامه ترك ما هو اوجب منه فذرهم يخوضوا
ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون ثم قال في حال بيان المنطق

ان من كان له قوة فكرية يتفكر ويستدل وان لم يتعلم المنطق ولو كان المنطق
مميزا لما هو الخطا من المنطقيين ولعله ناش من عدم الرعاية بحسب
مقتضى لتمادى النزاع فى مقدمة مدينية والمنطق لو سلم انه عاصم فلا يعصم الا
من الواقع من جهة الصورة لا من حيث المادة كما لا يخفى ثم اطال
المقال فى الاستدلال الى ان قال وناهيك بهذا دليلا على عدم فايدته
ثم قال بعد ابطال قول من قال بوجوبه واستحبابه لو سكتنا عن
القول بحرمته فاسكتوا عن القول باستحبابه حتى نسكت كلنا
عن ما سكت الله عنه ثم ذكر ان الشكل الاول بديهى والباقى لا
فايدة فيه الا ان يرد اليه وان الاستثنائى بديهى واكثر التعريفات
بديهية والباقى غير محتاج اليه ثم قال ان النحو والتصريف واللغة
يكفى فيه التقليد واما الاصول فلا شك فى سقوط مباحث القياس
والراى والاستحسان وامثالها عنا وحكم المسائل التى هى داخلة
فى العربية حكمها وكثير من مباحثه لا طائل تحتها والقدر الضرورى
كالاطلاق والتقييد وطرق العمل للخلاص من تعارض الامارات
ذكرها الاصحاب فى الكتب الفقهية الاستدلالية بحيث لا مزيد عليه
فالحكم بوجوب تعلم هذا العلم مطلقا يحتاج الى دليل الى ان قال ولو
تنزلنا عن هذه المرتبة فلا نشك فى كفاية جانب من العلوم الثلثة
ولا يحتاج الى الاجتهاد فيها بالاجماع ولا المهارة بالمعرفة التامة
لعدم ضبطها اذ فوق كل ذى علم عليم انتهى قوله ره والاحتياج
الى هذه العلوم الثلثة الخ سيجيئ انشاء الله انه يمكن للاعجمى فى الزمان
السابق وفى هذا الزمان ان يصير حاله كحال الرواة من غير

الاحتياج

الاحتياج الى الثلثة قوله مما يتوقف عليه الاستنباط اقول ان كان غرضه
ان مسائل الاصول تستنبط منها الفروع استنباطا ظنيا فهو مما
لا ننكره لكنا نقول اى دليل دل على جواز الاعتماد على هذا الا
ستنباط وان اراد ان تلك المسائل مما لا بد منها وانحصرت مداركها
فيها فسيجيئ انشاء الله تمام الجواب منه قوله ره واعلم ان العلوم
المذكورة الخ قد عرفت حالها مما نقل عن الشهيد ره قوله ره
قلت اعلم ان مباحث علم الاصول الخ تفصيل ما ظهر لى فى هذا
البحث وان اشرت اليه سابقا هو انا مكلفون بالاوامر والنواهى
التى تضمنها القران المجيد وحديث المعصوم عليهم السلام فلا بد
لجميعنا ولبعضنا فهم المقصود منها فنقول من تحصل له الفهم لوجوبه
عليه عينا او كفاية لا بد ان يصير حاله كحال المخاطبين الحاضرين
من العرب وغيرهم الذين تعلموا لغتهم حتى صاروا فى الفهم مثلهم
فعلى هذا لا شك فى اعتبار المسائل التى نصير بتعلمها عارفين باللغة
العربية وعرف القران والحديث سواء تضمنها علم الاصول ام غيره
من العلوم ولكن لا ريب فى ان صيرورتنا كذلك لا تتوقف
على تلك المسائل التى دونها الاصوليون وتصدوا للكلام
فيها وعليها اذ العربى الفصيح بعد ما تتبع الاحاديث واطلع
على عرف القران والحديث بتتبعه مستغن عنها وكذا غيره اذا
عاشر العرب وتعلم لغتهم على نحو ما يتعلم ذو لغة لغة غيره
وتتبع لغتهم العرف الخاص بل الفهم المستند اليها اوثق من
فهم من عرف اللغة العربية من كتب اللغة والنحو والصرف

الشرح

ويشهد له تتبع احوال الناس وانّ رجوع الجاهل النفس مع الاختلاف
بل نقول نسبة الثاني الى الاول كنسبة من يعقل لعله بعلم
العروض الى من يقول بسليقته مع ان فهم بعض المعاني يتوقف على
ايما وتلويح لا يمكن لمن دون اللغة التعبير عنه الا بلفظ غير
صريح او موهم لخلاف المقصود ومع المعاشرة لاهل هذه اللغة
وتتبع كلامهم يفهم ذلك المعنى وربما يحصل لصاحب هذا الطريق
القطع بالمراد لانه تابع لوجدان نفسه وتتبعه واستقرائه
ويحمد به وغيره يقلد غيره في هذه الامور ثم مما يقضي منه
العجب اعتماد من يقابل قول سيبويه بالنص فيقول في معارضة
من يقول ان الباء تفيد التبعيض لانّ المعصوم عليه السلم قال انّ
المسح الوجه في التيمم لمكان الباء في قوله عز وجل وامسحوا بوجوهكم
انّ سيبويه قال في خمسة عشر موضعا من الكتاب ان الباء
لا تجيء للتبعيض فسبحان من لا تنقضي عجائب ملكه وكل
منها ميسّر لما خلق له وليس تحصيل المعرفة بهذه الطريقة
منحصرا في من كان في زمن الامام عليه السلم بل نحن وهم سواء فيها
وانما دوّن العلماء هذه المسائل لتسهيل الامر للمتوقف و
قال الشيخ الحر في شرح الوسائل انه ابتحقق المعنى واضح
البطلان فان كثيرا ممن لم يقرأ العلوم المذكورة يفهم الاحكام او
اكثرها ويفهم ظواهر الايات والروايات او اكثرها اقول
انّما هو لانه مراده ممن لم يتعلم تلك اللغة او تعلمها من غير
العلوم المذكورة كما اشرنا اليه فظنوا انه لا مجال لانها مخلية

تلك

تلك المسائل في فهم المدارك كالاجمال لانّها حصوله بمنزلة الطريق
الاخرى بل الاولى لو تيسرت وهذه حال بعض المسائل الاصولية
بالنسبة الى الفروعية المنصوصة واما المسائل التي لا نص عليها
فلا مرية في مكان استنباطها من القواعد التي اخترعوها ومبانيها
على نحوهم شيئه وها ولكن نقول ان هذه القواعد اما ان تكون مستنبطة
من الكتاب والسنة كقاعدة عدم نقض اليقين بالشك وعدم جواز
التكليف فوق الوسع واما ان تكون مدلولة لبراهين قاطعة
لا مجال للشك فيها واعني بها ما تلقته العقول بالقبول لا ما يدعي
احد قطعيته والاخر ينكرها واما لا هذا ولا ذاك بل تكون مقدماتها
امورا ظنية لا يدل على اعتبارها كتاب ولا سنة فهذه الاخيرة
ينبغي التكلم في ردها وقبولها فنقول ان المسئلة التي يستنبط منها
اما ان يمكننا ادراجها في عام او مطلق من الكتاب والسنة
بحيث يعلم الحكم الخاص بها من الوجوب والحرمة وغيرهما اولا
وعلى الاول لا احتياج الى القاعدة الاصولية بل لا عذر في
القيمة لمن يستنبطها منها ويترك ما امر بمتابعتها لو فرضنا
انه سئل عن مدرك الحكم وعلى الثاني فقد ذكرنا في الحواشي
السابقة حكم ما لا نص فيه بخصوصه فارجع اليها ونشير اليه هنا
اشارة خفيفة فنقول تلك المسئلة اما ان يمكن الاحتياط فيها من
حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء كالصلوة في الدار المغصوبة
مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في غيرها من غير عسر وحرج
فلا يصلي فيها ونقول للمستفتي لا تصل لان الاخذ بالاحتياط سند

اليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا يضرنا واياك الجهل
بالحكم اولا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض
دليل اخرجه عن الاحكام الثلثة الباقية وفقا للنص الذى
يدل على احدهما فنحن نعمل بالعمومات المطلقة فنفعله عملا بقوله عليه السلم
كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى او بقوله كل شئ فيه حلال وحرام
فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او ح وجاز فعله لا من حيث
هو كك او نتركه عملا بقوله عليه السلم وشبهات بين ذلك فمن ترك
الشبهات نجى من المحرمات او بقوله عليه السلم الوقوف عند الشبهة خير من
الاقتحام فى الهلكة وترك مثل هذا الفعل وقوعه كان عند الا
نتاد توقف وبالجملة نحن بيركات ائمتنا عليهم السلم لا نحتاج الى الفن على
الظنية الماخذ ولو تاملت لوجدت مناصا للمسائل التى فرعها
المصرة على المسئلة الاصولية من طريق الاحتياط ودفع الحرج
واستحالة تكليف ما لا يطاق وقس عليها نظايرها قوله ره
لعدم تغيير العرف فى زمانهم الخ اقول ان لم نعلم تغير العرف فلا
باس علينا اذ الحجة الان احاديثهم وما كلفنا بازيد مما نفهمه منها
وان علمنا تغيرا لعرف فمن اى طريق نثبته امن الكتاب او
السنة او الاجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلم ام من تلك
الادلة الضعيفة الاصولية وليت شعرى هل ثبت العرف
بقول من يقول بان الامر للوجوب ام بقول من يقول انه
للندب وبقول من يقول انه للفور ام بقول من يقول بانه
للتكرار ام بقول الجميع او الحكم لكل حكم الله وامرنا الائمة باتباع

ان ائنا

ان ائنا قوله ره ولا يمكننا الخ اقول ان لم يمكنك فافعل او اترك
عملا بقوله عليه السلم كل شئ مطلق او احتط عملا بقوله عليه السلم احتط
لدينك بما شئت او اترك عملا بقوله عليه السلم فارجئه قوله ره
قلت ليس شئ من هذه المباحث الخ اقول ليس فى علم الاصول
الا نقل الاقوال المتقدمة والادلة المختلفة فيا ويل من كان قبل
تدوين علم الاصول وان كان كابن السكيت وخليل فى علم اللغة
والنحو كابى على فى الصرف ماذا يفعل اذ لا ينفعهم علومهم ولا تكفيهم
لفهم مقاصد امامهم قوله ره فلانا لا نسلم حصول الفهم نعم ان
امكن حصول الفهم كما حصل لغيرنا حصل المطلوب والا فليس العلاج
متابعة الادلة الظنية التى لا رخصة فى اتباعها قوله ره ولم
يظهر له مدرك بلى وجب لغة اظهر واقوله ره والقائل بالاجتهاد
بل يقول اعلم هذه المسائل بيركات الائمة عليهم السلم قوله ره وبالقرائن
المفيدة للعلم الخ سيجيئ انشاء الله تعالى ان القراين المفيدة لجواز عملنا
بهذه الاحاديث الشريفة الموجودة عندنا موجودة قوله ره ينكرون
انما ينكرون ما ليس له مثل تلك القراين قوله ره وبعضا اخذ
من عاداتهم وعرفهم الخ قد عرفت ان من اول ظهور علم الاصول
وقع الخلاف بين اربابه فى هذه المسائل فكيف يتصور ان يكون احد
طرفى المسئلة عند اهل لغة واحدة فى زمان واحد وعرف واحد
معروفا عند بعضهم ومحلا للخلاف عند بعضهم بحيث يستدل
كل واحد من طرفى الخلاف على دعواه بادلة دقيقة لا يصل اليها
نكرا لاوحدى من العلماء المدققين العارفين باكثر العلوم الدقيقة

الخ الم يظهر الائمة عليهم السلم لنا حال
ما لم يظهر له مدرك ح ع

قوله ره مثل احتمال بطلان الصلوة اقول هذه مسئلة فرعية و الاولى
التمثيل بان الامر والنهى هل يجوز اجتماعهما ام لا ومن العجيب ان
مسئلة وجوب المقدمة كانت عادية عرفية لهم وهم فى المسئلة
الاخيرة محتاجون الى السؤال ولكن لم يخطر ببالهم قوله ره بل نحن
ندعى الخ قد عرفت التوقف قوله ره وروى الكلينى الخ لا منافاة
بين هذه الاخبار اذ يندرج الربع الذى فيهم والذى فى عدوهم فى
الثلث الاول وكذا يندرج فيه الذى فيه خبر القبل والبعد والفصل
لان من كان قبلهم لا يخرج من الصديق والعدو بالنسبة اليهم اما
لعرض ولايتهم عليه فى الميثاق والتبعية وعدمه واما لان عدو الله
عدو لاوليائه وهم افضل اوليائه واعدا اعدائه وتسمية عليه
حال الصديق فهو فيهم ومنهم ويكون كل عدو سابق وولى متقدم
اشارة ايضا الى مثله من المتاخر فيكون فرعون مثلا اشارة الى
رجلين بل رجال وكذا مؤمن ال فرعون وهذا بطن من بطون
القرآن واما القسمة ارباعا واثلاثا فهو امر اعتبارى وان شئت
قسمت اخماسا خمس حلال وخمس حرام وخمس خبر ما قبلنا وخمس نبأ ما بعد
الى اخر القسمة قوله ره والجواب من وجوه الخ اقول قد مر عند ذكر
الادلة كلام بسيط ونقول هنا ان ما يستفاد من القرآن المجيد لا
يخرج عن اقسام ثلثة الاول امور صارت ضرورية للدين وليست
محلا للاجتهاد كوجوب الصلوة والزكوة والصوم والثانى ما يستنبطه
من له ملكة الاجتهاد مطلقا كان او متجزيا بل يفهمه من يعلم لغة العرب
والاصطلاح الشرعى وان احتاج الى تامل قليل ويكون الاستنباط

بطريق

خاله

بطريق لا اشتباه فيه ولم يخالف فيه احد من اهل الاستنباط و
الثالث ما فيه الاشتباه فيه ولم يخالف فيه احد وهو المستنبط
من المتشابهات والقسم الاول ليس مما نحن فيه واذا تاملت آيات
الاحكام وجدت جلها من الثالث والقول فيه من غير نص
زيغ وضلال والنصوص مغنية عن الثانى والعرض على كتاب الله
انما هو على الاول والثانى وسر المتشابه لا يخفى على من نظر الى
حسبنا كتاب الله فتامل فالعقل بعدم استفادة شئ منه من غير نص
تفريط والعمل بجميع ما يمكننا استفادته منه من غير معونة النص
افراط وخير الامور اوسطها قوله ره وهنا تسلك الاول
الخ اقول كل حديث لا يخلو اما ان يكون له معارض اولا والاول
قد يحتاج الناظر فيه الى الترجيح ومن وجوهه ما ذكره المحقق
عليه السلم بقوله الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وبقوله
خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما فى نفسك وهذا القسم
من الترجيح يحوجنا الى علم الرجال وان كان فى بعض من الاحاديث
ولكن لا مطلقا بل على تقدير ان لا يكون لنا قراين مفيدة للقطع
بصدور الخبرين جميعا من المعصوم عليه السلم اذ لو فرضنا وجود
قراين كذلك فلا فايدة فى العلم بالاصدقية والاعدلية اللهم
الا ان نقول يجب علينا تعبدا ملاحظة الاصدق والاعدل
وان لم تفدنا شيئا وكذلك ان فرضنا حصول الظن بصدورهما
منه عليه السلم وعدم افادة الاصدقية والاعدلية رجحانا لاحد
الظنين وكان هذا فرض غير واقع والثانى اما ان يكون معمولا

الظن
به عند اصحابنا اولا وعلى الاول فلا نحتاج الى ملاحظة السند اذ
الحاصل من الشهرة ليس باقل من الظن الحاصل من شهادة علماء
الرجال والثاني اما ان يكونوا عاملين بخلافه او ساكتين عنه و
عن خلاف حكمه وعلى التقديرين اما ان يدل على الوجوب والحرمة
او على غيرها من الاحكام فعلى تقدير العمل بخلافه وعدم العمل به
لا نحتاج ايضا الى ملاحظة السند لانه اذا عمل بخلافه كل
العلماء قديمهم وحديثهم او قديمهم من الذين كانوا في زمان المعصوم
عليه السلام او قريبا منه بحيث يعلم فيه مذهب المعصوم كما يعلم اهل
كل مذهب مذهب امامهم في زمانه وفي القريب من زمانه
فلا يعمل ايضا بالخبر واما عدم عمل المتأخرين به لا سيما مع بعضهم
على الاستنباط من المسائل الاصولية التي لا دليل قطعي عليها فليس
بمانع واما على تقدير السكوت عنه وعن خلافه فالظاهر ان هذا
القسم لا يوجد في الكتب الثلثة المشهورة اذ الظاهر انهم عملوا بما نقلوه
ولم يردوه لا سيما الذي يدل على الوجوب او الحرمة وانما يوجد
في غيرها فما لم يكن له شيء من القراين فلا بد له من ملاحظة سنده
اذ احتمال الكذب بحاله وقوله عليه السلام اياك ان تدين الله بما لا
تعلم محكم والرخصة عنهم في العمل غير موجودة ولكن فعل الواجب
للاحتياط وترك الحرام لها ايضا وفعل المستحب للخبر الحسن
وترك ما لا يضر تركه مع احتمال مرجوحية فعله راجح والا فالاباحة
هي الاصل فيما لا يعلم مطلقا فضلا عما اسند جوازه الى المعصوم
فلا احتياج ايضا على هذا التقدير الى ملاحظة السند ثم ههنا

موضع

موضع ابحاث الاول ان بعض هذه القراين هل تفيد القطع او لا والثاني على تقدير افادتها
اياه هل يكون الفقيه مستغنيا عن علم الرجال او يحتاج اليه في بعض
الاحاديث الثالث انها اذا افادتنا القطع هل يجب ان يكون المقطوع به
مطابقا للواقع او لا والرابع ان على تقدير افادتها الظن هل يمكن الاستغناء
ايضا لافادتها ما يفيده هذا العلم او لا فنقول في الاول اولا بقول اجمالي
ان نسبة القراين الى الظن او القطع نسبة العلة الفاعلية كما ان نسبة
النفس اليها نسبة العلة القابلية فكما يجوز ان يفيد بعض القراين
في مادة واحدة القطع وبعض اخر في هذه المادة بعينها الظن لا
لاختلاف حال القراين في انفسها كذلك يجوز افادة البعض لاحد القطع
وللاخر الظن لاختلاف القابل اما ترى الاشياء يستفيد بعضها من
الشمس حلاوة وبعضها مرارة فنقول هذه القراين تفيدك القطع فتغنيك
ولا تفيدنا فنحن المحتاجون واما القول المفصل فنقول في الاولى ان
اردت ان القراين دلت على عدم رضا الراوي برواية غير المقطوع به
عنده فنطالبك بوجودها ووفورها اذ من الجائز ان يكتفي بالظن القوي
سلمنا لكن نقول ربما قطع الراوي بالصدور بتوسط قراين لو ظهرت
لك لما قطعت ثم مطابقة هذا القطع للواقع سيجيء الكلام فيه وفي
الثانية ان رجال الاحاديث المتعاضدة بعضها ببعض ان كانوا مختلفين
في جميع الطبقات واستحال تواطؤهم على الكذب فهذا هو المتواتر ولا
كلام في استغنائه عن ملاحظة السند والا فاحتمال اعتماد كل من الرواة
على الظن او على ما لا يفيد القطع في الواقع ههنا ايضا قائم كما مر في
الاولى وفي الثالثة ان التاليف لهداية الناس وكونه مرجعا لا يقتضي

القطع بالرواية الا انه ان مؤلفي كتب الفقه ثقاة متورعون والفوا كتبهم
للهداية ايضا مع انهم يعلمون بالظن والتمكن من الاستعلام يوجب
الاستعلام اذا كان اعتقاد الراوي وجوب القطع مع التمكن وعلى تقدير
رجحان الاستعلام جاز ان يكون له مشقة لا يكون لغيره وتاخير التاليف الى
حين حصوله ربما يكون له مانع دون الثانيا والتي جاز ان يقطع بما لا يوجب
القطع في الواقع كما مر وفي الرابعة ان هذا الاصل وتلك الرواية ان كانتا
صحيحتين فلا احتياج الى التمسك بغيرهما والا فيمكن ان تكونا
مخصوصتين بقرائن تفيد مثل الظن الذي تفيده الصحاح مع فرض خصوصها
عنه دونهما ولنا لم يرجع اليها او لمانع آخر والصادق لم يتعرض للكلام
على هذه القرينة عند التصدي للجواب فكانه سهى ولم يراجع والكلام
على باقي القرائن يستفاد مما ذكر وسيجيء في مسالة المصادرة ايضا واما الجواب عن
الثاني فنقول لا شك في وجود الاحاديث المتعارضة القطعية الصدور
على هذا الفرض فنحتاج الى الترجيح وقد قلنا انه على بعض وجوهه محتاج
الى علم الرجال اللهم ان يقال ان الترجيح ليس لازما بل نحن مخيرون بين
الترجيح والاخذ بايهما شئنا من باب التسليم كما سيجيء في باب التراجيح
وعلى تقدير تسليم اللزوم نقول بالتخيير بين اقسام التراجيح المستفادة
من الاخبار بالترتيب وعلى التقديرين فيمكن الاستغناء عنه
ايضا اذ نختار قسما لا يحتاج فيه الى ملاحظة السند واما الثالث فنقول
لا ريب في تحقق الجزم والقطع في الاحكام بالنسبة الى المقلد والى الجاهل
بالجهل المركب فليس كلما يجزم به يجب ان يكون مطابقا للواقع نعم
ما يدل عليه البرهان اعني اللم والان بعد ما علمنا العلية والمعلولية

بها

بها
او بالضرورة يكون مطابقا للواقع واما القرائن فافادتها في الاكثر من قبيل
الامور التي يحكم الحس عند حضورها في الذهن بالاحكام ومثل هذا
الحكم قد لا يكون مطابقا للواقع الا ترى انا كثيرا ما نحكم بشيء بتوسط
قرائن حكما قطعيا ثم يظهر لنا خلاف ما حكمنا به اولا ثم نقول ان ابداء
الاحتمال لا يضر بمن يدعي القطع مطلقا بل من طريق خاص لانا اذا فرضنا
تحقق العلم العادي بصدور الخبر عن المعصوم عليه السلام فليس هو بادون
من الظن الذي يحصل من ملاحظة السند وتعديل رجاله واحتمال
ان يكون الراوي كذابا بعد الملاحظة لا يقدح لانا فرضنا القطع بعد فرض
الراوي كذلك نعم يضر بمن يدعي القطع ويستدل عليه بان الراوي
قطع بالصدور لانه منتهى ما تفيده القرائن لنا القطع بان الراوي لا
يرضى برواية غير المقطوع به عنده فلما جاز ان يكون قطعه غير
مطابق للواقع فيحصل لنا ظن الصدور واما الرابع فنقول اذا لم يكن
لنا بد من العمل بهذه الاخبار المظنونة الصدور فقد اخرجت قاعدة
عدم الحرج هذا الاتباع عن اصالة عدم اتباع الظن فان فرض
الظن الحاصل من القرائن ارجح من الحاصل من ملاحظة السند في
علم الرجال فالعمل بالراجح متعين وهذا هو الحق لانا نعلم اجمالا ان غاية
ما يستفاد من هذا العلم هو شهادة عدلين بعدالة مجموع رجال السند
والظن الحاصل من القرائن ارجح مما يحصل من شهادتهما نعم لهذا العلم
على هذا التقدير تقوية لظننا اذا كان السند صحيحا واذا كان ضعيفا لا
يضر الغرض حصول الظن من القرائن مع فرض كون الراوي في نفسه
كذابا ملعونا هذا كله مع عدم المعارض للخبر واما مع وجوده وفرض

تحقق القرائن لكل منهما فيعلم الاحتياج وعدمه بما قلناه في البحث الثاني
قوله ره قال الشيخ الطوسي ره في اول الاستبصار الخ اقول انا نبيّن
بعض ما ذكره من كلام الشيخ واتكلم عليه حتى يظهر جلية الحال قال الشيخ
الطوسي ره واعلم ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر فالمتواتر
منه ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به من غير توقع شيء ينضاف
اليه ولا امر يتقوى به ولا يترجح به على غيره وما يجري هذا المجرى لا يقع
فيه التعارض ولا التضاد في اخبار النبي صلى الله عليه واله والائمة
عليهم السلام اقول غرض الفقيه من هذا التقسيم بيان ما يجوز الافتاء والعمل
به من الاخبار وما لا يجوز واما بيان ان اي الاحاديث مضمونه مطابق
للواقع وايها لا يكون كذلك مع عدم الاحتياج فيها فليس محط نظر
الفقيه اذا تمهد هذا فنقول الحديث ان كان متواترا عن النبي صلى الله عليه
واله فلا يمكن فيه التعارض ولا التضاد الا بطريق النسخ اذ حكم الله
ثمة بالواقع لا اختلاف فيه ولا يجوز عليه صلى الله عليه واله التقية
واما المتواتر عن الائمة عليهم السلام فلاحتمال التقية يحتمل حديثهم التناقض
والتضاد وعلى الاخير يمكن ان يكونا معا واردين مورد التقية ويكون
حكم الله الواقعي على خلافهما كما اذا كانا مطابقين لمذهبين من مذاهب
العامة والحق خلافهما فاذا علم الحق فذاك والا فلا بد من العمل باحدهما
فيحتاج الى الترجيح من غير الوجه الذي يلاحظ فيه السند لفرض التواتر
واما ان هذا الفرض اعني التناقض والتضاد بين المتواترين غير واقع
فيخرج عما نحن فيه اذ الشيخ ما قال بعدم وقوع هذا الفرض بل نفى التضاد
والتناقض راسا وليت شعري ما الفرق بين المتواتر والاحاد اذا

علم صدور الاخيرة من المعصوم حتى لا يجوز التناقض وشبهه في الاولى
دون الثانية الا يرى انه عليه السلام حين سئل عن الحديثين المختلفين
مع فرض صدورهما عنه عليه السلام عالج التنافي اخيرا اما بالتوقف او
العمل بايهما شاء واذا جاز التنافي والعلاج في القطعي الصدور فلا فرق
بين المتواتر وغيره ثم قال ره وما ليس بمتواتر على ضربين فضرب
منه يوجب العلم ايضا وكل خبر تقترن اليه قرينة توجب العلم وما
يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل به وهو لاحق بالقسم الاول اقول
هذا على تقدير ان تكون القرينة موجبة لصحة مضمون الخبر واما
اذا كانت موجبة للعلم بصدور الخبر عنه عليه السلام ولم يوجب العلم
بصحة مضمونه فان لم يعلم الحق في خلافه فيجوز الافتاء والعمل والا
فلا كما اذا كان مضمونه مخالفا لما هو الضروري كالمسح على الرجلين نفيا
مع عدم خبر مثله يعارضه ومعه فيعالج فيهما بما يعالج به المتعارضين ثم قال
والقرائن اشياء كثيرة منها ان تكون مطابقة لادلة العقل ومقتضاه ومنها
ان تكون مطابقة لظاهر القران اما لظاهره او عمومه او دليل خطابه
او فحواه فكل هذه القرائن توجب العلم فتخرج الخبر من حيز الاحاد
وتدخله في باب المعلوم ومنها ان تكون مطابقة لما اجمع المسلمون عليه
ومنها ان تكون مطابقة لما اجمعت عليه الفرقة المحقة فان جميع هذه
القرائن تخرج الخبر من حيز الاحاد وتدخله في باب المعلوم وتوجب
العمل به اقول ان دل العقل على حكم لا يجوز صدور الحكم الشرعي
على خلافه كحرمة الظلم مثلا فلا احتياج للفقيه الى ان ينظر الى
الحديث المطابق له ليعلم بالقرائن صدوره عن المعصوم عليه السلام او عدمه

ومنها ان تكون للسنة المقطوع بها
اما صريحا او دليلا او فحوى او عموما

صدوره اذ ليس مضمونه على هذا الفرض محل الاجتهاد وان دل على ما
يجوز بعد ورود الشرع المخالفة له كما اذا دل على جواز الانتفاع بجلد
الميتة مثلا فمطابقته مضمون الحديث له لا توجب العلم بالصدور ولا
جواز العمل به بمجرد المطابقة بل مطابقته للقسم الاول ايضا لا توجب
اذ لا مانع من ان يفترى على النبي صلى الله عليه واله بانه قال كلاما
تظلم احدا وكون المضمون حقا مع قطع النظر عن استنباطه من الخبر
لا احتياج لنا اليه اللهم الا لتاييد ما علم من غيره ان احتيج اليه
وكذا القول في مطابقته لظاهر القران وغيره اذ فرض عروضه
للمفتي في افتائه بما يوافق القران لا سيما عمومه او دليله تماما
في حجيته ليس بذلك البعيد ثم ان ظاهر القران وغيره ان كان كافيا
في الافتاء او العمل فما وجه الحاجة الى بيان حال الخبر والكلام في مطابقته
السنة والاجماعين كالسابق حرفا بحرف ثم قال واما القسم
الاخير فهو كل خبر لا يكون متواترا ويتعرى من واحد من هذه
القرائن فان ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروط فاذا
كان خبر لا يعارضه خبر اخر فان ذلك يجب العمل به لانه من الباب
الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاويهم بخلافه فيترك
لاجلها العمل به اقول الخبر المتعري عن جميع هذه القرائن لا
يخلو من ان افتى بمضمونه كل من حفظ عنه الفتوى وافتى بخلافه
او افتى به البعض سواء سكت عنه البعض الاخر او افتى
بخلافه من غير استناد الى خبر اخر لان المفروض عدم وجود المعارض
ثم هو اما ان يكون موجودا في جميع الاصول بسند لا يبلغ حد

التواتر كما هو المفروض او يكون موجودا في بعضها بحيث يمكن ان
ينتهي مشهورا ولا كما وجد مثلا في اصل او اصلين بسند او سندين
فعلى الاول لا محيص عن الافتاء والعمل به ولا تظنن ان افتاء الجميع
بمضمونه جعله من القسم المحفوف لان الاجماع الذي جعله الشيخ ره
قرينة هو الذي ليس على مضمون الخبر من حيث هو هذا الخبر بل
اجمعوا على حكم وقد اتفق الخبر موافقا له والذي فرضنا اعم من الاجماع
المصطلح مع فرض كون الاجماع او الشهرة مستندا الى هذا الخبر
على هذا المفروض ليس منه ثم ان هذا الخبر على هذا الفرض ليس من
الذي اجمع على نقله فقط بل قد وقد اذا افتى الجميع بمضمون ما وجد
في اصل واحد لا غير لا مانع منه اللهم الا ان يراد بالاجماع في النقل
ما يشمل الافتاء والثاني لا بد من طرحه والثالث ان بلغ المفتي
بخلافه حدا علم لاجله دخول قول المعصوم في قولهم فيطرح
لاجل مخالفته لفتواه عليه السلم ولا اعني بالحد الكثرة بل لو علم ان
العلماء الثقات المتورعين من اصحاب الائمة عليهم السلم افتوا بخلافه
لطرح اذ العادة قاضية بمطابقته مذهب الامام عليه السلم لفتاويهم
المتفقة وان لم تبلغ كما اذا لم يعلم فتوى هؤلاء بل المتاخرون
الذين قد يتركون الخبر لاجل مخالفته لقاعدة اصولية قطعية على
زعمهم تركوه ولم يعملوا به فحينئذ لا بد لنا من النظر في دليلهم وفي الخبر
والترجيح ويعلم بادنى تامل حكم ما اذا افتى بعض الفقهاء ممن لا يعلم من
فتاويهم دخول قول المعصوم عليه السلم في اقوالهم سواء كان المفتي بخلاف
الخبر ممن نقله وعمل بخلافه او من لم ينقله وسواء عمل المتاخرون

بمضمونه او بخلافه ايضا او سكتوا عنه والغرض ابانة جميع الاحتمالات
ولا ادري تحقق الجميع بحسب الواقع ثم قال الشيخ ره واذا كان هناك ما يعارضه
فينبغي ان ينظر في المتعارضين فيعمل على عدل الرواة في الطريقين
وان كانا سواء في العدالة عمل على اكثر الرواة عددا وان كانا متساويين
في العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القراين التي ذكرناها نظر فان
كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب
من التأويل كان العمل به اولى من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به
الى طرح الخبر الآخر لانه يكون العامل به عاملا بالخبرين معا واذا كان
الخبران يمكن العمل بكل واحد منهما وحمل الآخر على بعض الوجوه
من التأويل وكان لاحد التأويلين خبر يعضده او يشهد به على بعض
الوجوه صريحا او تلويحا لفظا او دليلا وكان الآخر عاريا من ذلك
كان العمل به اولى من العمل بما لا يشهد له شيء من الاخبار واذا لم
يشهد لاحد التأويلين خبر آخر وكان متحاذيا كان العامل مخيرا في العمل
بايهما شاء واذا لم يمكن العمل بواحد من الخبرين الا بعد طرح الآخر جملة
لتضادهما وبعد التأويل بينهما كان العامل ايضا مخيرا في العمل بايهما
شاء من جهة التسليم ولا يكون العامل بهما على هذا الوجه اذا اختلفا
وعمل كل واحد منهما على خلاف ما عمل عليه الآخر مخطئا ولا
متجاوزا حد الصواب اذ روي عنهم عليهم السلام انهم قالوا اذا ورد
عليكم حديثان ولا تجدون ما ترجحون به احدهما على الآخر مما
ذكرناه كنتم مخيرين في العمل بهما ولانه اذا ورد الخبران المتعارضان
وليس بين الطائفة اجماع على صحة احد الخبرين ولا على ابطال الخبر
الآخر

الآخر فكانه اجماع على صحة الخبرين واذا كان اجماعا على صحتهما كان العمل بهما
جايزا سائغا وانت اذا فكرت في هذه الجملة وجدت الاخبار كلها لا
تخرج من قسم من هذه الاقسام ووجدت ايضا ما عملنا عليه في هذا الكتاب
وفي غيره من كتبنا في الفتاوى في الحلال والحرام لا تخرج من واحد من هذه
الاقسام انتهى كلامه الشريف شكر الله سعيه وجزاه خيرا اقول
المتعارضان لا تخرج اما ان يكون هناك اجماع على صحة احدهما وابطال الآخر
او على صحتهما او على ابطالهما او على صحة احدهما من غير تعرض لابطال
الآخر وعلى ابطاله من غير تعرض لصحة الآخر واما ان لا يكون
فعلى الاول لا احتياج لنا الى ملاحظة سند الباطل او التعرض
لتأويله وعلى الثاني لا شك في استحالة الاجماع على صحة المضمونين
من غير تأويل لاحدهما اذ لا تضاد في حكم الله الواقعي بل انما كان اجماع
على صحة الصدور فح لا بد من التأويل اما فيهما او في احدهما كما
لو امرنا بشيء ونهانا عنه فنأول مثلا الامر على الجواز المطلق والنهي
على الكراهة او امرنا في خبر ونفي الباس عن الترك في الآخر فنقول
الامر محمول على الاستحباب مثلا فان فرضنا الاحتياج في التأويل
الى خبر آخر فان شهد شاهد لاحد التأويلين اولهما فذاك والا
فالتوقف في الافتاء والاحتياط في العمل ان امكن والا فالعمل باحدهما
من باب التسليم والثالث كالاول وفي الرابع يتعين العمل بالصحيح
والافتاء لقوله عليه السلام خذ بالمجمع عليه بين اصحابك ثم ان شاء ان
يجمع بينهما لئلا يتخيل احد فيظن بالمعصوم ما لا يليق به فباب التأويل
واسع واما من يريد الاجتهاد فهو غير محتاج في هذا الفرض الى ملاحظة

متن مثل هذا الحديث وسنده واما الخامس فحكم بالطله كما تقدم واما ما
جهل حال العنوان علم صحة مضمونه من موضع آخر فلا احتياج ايضا
الى ملاحظة سنده والا فيحتاج حتى لا يبين الله بغير علم وكذا الحكم
الخبرين اللذين لا اجماع اصلا فى شانهما وانت بعد ما احطت خبرا بما
قلناه لا يخفى عليك مواقع النظر فانظر **قوله** ره واما الثالث
الخ قد عرفت حال القرائن التى ذكرها الشيخ والتى ذكرها الفاضل
قدس سره واما الشهرة فتعلم حالها ايضا من حال غيرها من القرائن
وليت شعرى لم يجعل الشيخ ره الخبر المشهور اذا افادت الشهرة
القطع من المحفوف بالقرائن وجعله مقابلا له ثم انه يجب على من لا
يعلم ان ينظر الى ما يؤوله الشيخ او يطرحه هل عمل به من عاصر
الشيخ او تقدمه من الفضلاء المتتبعين الذين هم فى مرتبة الشيخ
علما وتتبعا او لا بل هل عمل به الشيخ نفسه فى غير التهذيب او لا
فان اتفق فى التاويل والترك فنعم الوفاق والا فلا ينبغى الجمود
على دعوى الشيخ الفساد والطرح ومع هذا لا نظن بالشيخ الاخيار
قوله ره على العمل بهذه الاخبار ينبغى ان يستثنى من هذه الاخبار الاخبار
التى يطرحها الشيخ ره ويحكم بفسادها اذا كانت موجودة فى تلك التصانيف
والاصول **قوله** ره لا يحصل الا بالنظر الخ ان غرضه ان حصول
العلم بحال اكثر الرواة لا يحصل الا بالنظر الخ ان غرضه ان حصول
العلم بحال اكثر الرواة لا يحصل الا بالنظر الخ ان غرضه ان حصول
العلم بحال اكثر فى علم الرجال والا فقد يكفى اشتهار الرجل بحيث يعلم
حاله من لا علم له اصلا فضلا عن علم الرجال فلا اظنك محتاجا فى

توثيق

توثيق مثل المولى الفاضل الاردبيلى ره والشهيدين مثلا الى الملاحظة فلا
وسيشير المصنف ره الى ما قلنا ايضا **قوله** ره فى نهاية الندرة الظاهر ان
مراد الفاضل ره بالراوى هو صاحب الاصل الخ لا احتياج الى العلم بحال باقى
السند اذا علم وجود الحديث فى الاصل المنقول منه وقد كانت الاصول
كلها او جلها موجودة عند الصدوق ره والعلم بعدم افتراء ارباب الاصول
كلهم او معظمهم وبعدم افتراء الصدوق ره ليس بعزيز والغلط والسهو لو
كانا كالطبيعة الثانية ولكن بملاحظة حال الراوى وجلالة شانه قد
يحصل العلم العادى بعدمهما **قوله** ره لا يكون مشتركة فى رجال السند اقول
على تقدير عدم الاشتراك لا يجب القطع ايضا اذ المفروض عدم التواتر
ونقل الاحاد بنفسه غير موجب للقطع قطعا وان بلغ الى حد الاستفاضة
قوله ره اذ ظاهره ان الكلينى ره الخ فى عدم تمكن الكلينى ومن مثله من
الموجودين فى زمن الغيبة الصغرى نظر اللهم الا ان يكون رايه الاكتفاء
بالظن لا سيما اذا كان طريق تحصيل القطع حزنا لا سهلا فتساهل لذلك
قوله ره مع انه لا يحصل العلم قد عرفت ما فى دعوى الحصر وكذا ما فى قوله
بعد هذا وايضا لا يكاد **قوله** ره وايضا هذا الاجماع اقول ان كان المراد با
لاجماع المعنى المعروف بيننا اعنى الكاشف عن قول المعصوم عليه السلم
او فعله او تقريره فعلى تقدير تواتره يفيد القطع بحكم المعصوم عليه السلم بالصحة
وان كان المراد به الشهرة فتقسيمه الى الظنى والقطعى ليس على ما ينبغى لان
مورد هذا التقسيم انما هو الاول كما لا يخفى **قوله** ومنها وجوده الى قوله
من المعتبر لعل منشا اختلاف متعلق الاجماع فى قوله على تصديقهم وعلى
تصحيح ما يصح عنهم وعلى العمل هو ان الاولين يجوز العمل بقا وبهم

اذا اسندوها الى المعصوم عليه السلم لمرتبة فضلهم واجتهادهم والوسط
لمن لم تقبل روايتهم وان كان المروي عنه وهو الواسطة بينهم وبين المعصوم
عليه السلم مجهولا او ضعيفا والاخرين اجمع على العمل بروايتهم اذا كان المروي
عنه هو المعصوم عليه السلم او كان ثقة ثم ان كلا بعض ما ذكره الشيخ ينبي القطع
كما لا يخفى قوله ره فان قلت اخبار العدل الخ اقول الاية الشريفة تمنع
من العمل بخبر الفاسق قبل التثبت والتبين ومن عمل بخبره لاخبار العدل
بصحته فقد تثبت وليس الاخبار بالصحة بادون من تعديل العدل للراوي
لو لم يكن فوقه ولا ادري ان التعارض بين ماذا لانه ليس هناك الا اخبار الفاسق
واخبار العدل بصحة خبره ولا تنافي بينهما وعلمت ان العمل لاخبار العدل
هو مقتضى التثبت فلا ينافيه منطوق الاية الشريفة قوله ره وايضا
فالظاهر ان اخبار ابن بابويه الخ اقول قد اشتهر ان الصحيح عند القدماء ما صح
اتصاله بالمعصوم عليه السلم للتواتر او للقراين او وجبت ذلك واما صحة
الكتاب بمعنى القطع بنسبته الى مؤلفه فليس اصطلاحا لهم فلا يجوز حمل
حكم الصدوق بصحة احاديث كتابه عليه واما رده ره الحديث لشذوذه
فلا ينافي الصحة بالمعنى المصطلح عندهم لان القطع بصدوره عنه عليهم السلم
لا ينافي رده لتفرد واحد به بمعنى عدم عمل العصابة به واما رده
الحديث المذكور في الكتب المعتمدة لاجل كونه منقطع السند وغير ذلك
مما يدل على ملاحظة السند فاعلم ان الحق ان القراين انما تدل
على سكون النفس واطمينانها في صدور تلك الاحاديث من المعصوم
عليهم السلم اعم من ان يكون اعتقادا جازما ثابتا مطابقا للواقع لا اشتداد
فيه ولا ضعف ولا زيادة ولا نقصانا ولا زوال او يكون اعتقادا

يشتد

يشتد ويضعف ويزيد وينقص ويبقى ويزول قال الشيخ المحقق
البارع الشيخ شهاب الدين في رسالته هداية الابرار اعلم ان لفظ العلم
يطلق في اللغة على الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع وهذا يسمى
اليقين وعلوم الانبيا والائمة عليهم السلم من هذا القبيل ويطلق ايضا
على ما يسكن اليه النفس وتقضي العادة بصدقه وهذا يسمى العلم
العادي ويحصل بخبر الثقة الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير
الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القراين على صدقه
ثم قال وليس له ضابط بل مداره على ما يحصل به التصديق
والجزم ومراتبه متفاوتة فربما افاد اليقين عند قوم وما يقرب
من الظن الغالب عند اخرين بحسب القراين والاحوال وهذا
هو الذي اعتبره الشارع في ثبوت الاحكام عند الرعية واوجب
عليهم العمل بها عند حصوله لهم كما يرشد اليه موضوع الشريعة
السمحة وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة عليهم السلم بخبر العدل الواحد
وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد بل وبخبر غير العدل اذا دلت
القراين على صدقه ولا ينافي هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا
الى امكانه كما لا ينافي العلم بحيوة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز
موته فجاة ومن تتبع كلام العرب ومواقع لفظ العلم في المحاورات
جزم بان اطلاق لفظ العلم على ما يحصل به الجزم عندهم حقيقة
وانه كلي متواطئ على افراده بالتشكيك وان تخصيصه باليقين فقط
اصطلاح حادث لاهل المنطق دون اهل اللغة لبنا اللغة على
الظواهر دون هذه التدقيقات وتحقق ان الظن لغة هو الاعتقاد

الراجح الذي لا جزم معه اصلا ثم قال والعلم بهذا المعنى قد اعتبره الاصوليون
والمتكلمون في قواعدهم ثم قال والعلم بهذا المعنى قد اعتبره الاصوليون
والمتكلمون في قواعدهم يدل على ذلك تعريف السيد المرتضى في الذريعة
للعلم بانه ما اقتضى سكون النفس وهذا التعريف يشمل نوعي العلم
اعني اليقيني والعادي فهذا هو العلم الشرعي فان شئت سمه علما
وان شئت سمه ظنا فلا مشاحة في الاصطلاح بعد ان تعلم انه
كاف في ثبوت الاحكام الشرعية ثم قال وكيف كان فالنزاع في هذه
المسئلة لفظي لان الكل اجمعوا على انه يجب العمل باليقين ان امكن
والا كفى ما يحصل به الاطمئنان والجزم عادة ولكن لعل تسميته
علما حقيقة بان يكون للعلم افراد متفاوتة اعلاها اليقين وادناها
ما قرب من الظن المتاخم له او حقيقة واحدة لا تتفاوت وهي اليقين
وما سواه ظن وذلك خارج عما نحن فيه والله اعلم انتهى كلامه
الشريف مع ادنى اختصار وانما نقلناه بطوله لان هذا الفاضل
من جهابذة الاخباريين وقد صرح بان مرادهم بالعلم حيث يتفوهون
ان اخبارنا معلومة الصدور وان منه لولا انها معلومة لنا هو الذي
لا يشترط فيه الثبات ولا المطابقة للواقع فان كان مراد الفاضل الامين
عليه الرحمة والذين بالقطع ما ذكره فلا يرد عليه الابحاث التي اوردناها
عند التكلم على القرائن اذ حصول مثل هذا العلم من القرائن و
ترجيح ما يحصل منها على ما يحصل من علم الرجال مسلم عندنا اذا عرفت
هذه فيمكن ان يكون حكم الصدوق بصحة اسناد الاحاديث الى
المعصومين عليهم السلم بهذا المعنى فلا ينافي عند التعارض ان يصير

احد

احد المتعارضين عنده ارجح من الاخر بتوسط تكرره في الاصول
او اتصال سنده او عدالة راويه فيعمل بالارجح ويمكن ان يكون ملاحظته
للسند تعبدا كما اشرنا اليه سابقا وان كان الخبران معلومين يقينا وقال
ره في فصل آخر فان قلت ان الشيخ الطوسي ره في التهذيب رد
بعض احاديث الكافي ووصفها بالضعف والشذوذ وهو ينافي
الصحة قلت لا منافاة فان الشيخ عارضها باحاديث اقوى
منها لان رواتها اعدل او اكثر فضعفها بالنسبة الى المعارض
الاقوى وشذوذها لانها تخالف ما رواه الاكثر وذلك
لا ينافي الصحة بمعنى انتسابها الى المعصوم بل ينافي العمل بها لاحتمال خروجها و
مخرج التقية او غير ذلك وسياتي في كلام الشيخ انه لا يعمل
بخبر العدل الامامي فضلا عن غيره الا مع عدم المعارض الاقوى
الا ترى كثيرا ما يقول هذا الحديث ضعيف لانه شاذ ومخالف
للاحاديث الكثيرة او المتواترة وكثيرا ما يرد خبر العدل الامامي
بخبر في غاية الضعف عند المتاخرين لقرينة دلت على رجحانه
فان قلت الصدوق وقد طعن في بعض اخبار الكافي حيث قال في
باب الرجل يوصي الى رجلين بعد ان ذكر ان عنده توقيعا بخط
العسكري عليه السلم وذكر رواية في الكافي وزعم انها تخالف
التوقيع ثم قال لست افتي بهذا الحديث بل بما عندي بخط
الحسن بن علي عليهما السلم ولو صح الخبران جميعا لكان الواجب الاخذ
بقول الاخير كما امر به الصادق عليه السلم قلت هذا ليس طعنا
بل عملا بالمتيقن وعدولا الى الاقوى فان رواية الكليني ساقطة

لا تصلح لمعارضة خط الامام عليه السلام وان صحت واما قوله لو صح الخبران
جميعا فليس صريحا في تكذيب خبر الكليني فانه يجوز ان يكون
المراد بذلك انهما لو تساويا في الصحة ولا شك ان خط الامام
عليه السلام اصح واولى بالاتباع وانما يتعين العمل بما رواه الثقة
او شهد بصحته اذا لم يعارضه ما هو اقوى منه ولو سلم رد
الصدوق له وطعنه فيه فربما كان ذلك من باب الغفلة عما
ذكره الكليني ره في اول كتابه لشدة تمسكه بالتوقيع الاشرف
وحق له ذلك وقد عمل الصدوق باخبار انفرد بها الكليني
وغيره حيث لم يجد لها معارضا فمنها الحديث الذي رواه في باب
الوصي يمنع الوارث وقال ما وجدته الا في كتاب محمد بن يعقوب
ويدل على عمله انه لم ينقل في ذلك الباب غيره ومنها حديث ذكره
في كفارة من جامع في شهر رمضان وقال لم اجد ذلك في شيء
من الاصول وانما تفرد بروايته علي بن ابراهيم بن هاشم
وهذا من اعظم الادلة على ان الصدوق كان يذهب الى جواز
العمل بل وجوبه بما صححه الثقة وانه هو وغيره من القدماء
لم يطلقوا الفتوى بحديث الا اذا قطعوا بصحته من طرق
عديدة توجب اليقين وما ليس كذلك عملوا به من باب الاعتماد
على تزكية الثقة ونبهوا على ذلك ومنها حديث رواه في عيون
اخبار الرضا عليه السلام عن المسمعي ثم قال بعده كان شيخنا محمد بن الحسن
بن الوليد سيء الراي في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث
وانما اخرجت هذا الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة

وقد

وقد قرأته عليه فلم ينكره ورواه لي انتهى وهذا يدل على انه
كان يرى قبول ما قبله الثقة الضابط من الاخبار واجازه
وان كان راويه ضعيفا لان قبوله للخبر المجروح مع علمه لا يكون
الا لقرينة اوجبت له ذلك فكيف يتوهم منه الطعن في ما نقله
ثقة الاسلام وحكم بصحته وعمل به الا ان يكون ذلك عن غفلة
والله اعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان الحديث الذي رواه الكليني ره
لا يخالف التوقيع الاشرف ولكن الصدوق ره لم يتامله
كما ينبغي وقد نبه على ذلك العلامة في المختلف فليراجع فان قلت
كيف نصدق الصدوق في كل ما رواه في كتابه وعمل به ومن
جملة ما رواه اخبار سهو النبي صلى الله عليه وآله واخبار تكذب
المشاهدة مثل قولها ان شهر رمضان لا ينقص عن ثلثين
يوما قلت لم ينقل الصدوق وحده ذلك بل نقل اخبار سهو
النبي المعصوم عليه السلام الكليني والشيخ ايضا ولم ينقلوا الا ما
صح عندهم وليس كل خبر صح يجب علينا اعتقاد مدلوله
والعمل به لانه قد يكون ورد للتقية وما نحن فيه كذلك فان
مسئلة تجويز السهو والخطا على الانبياء من اشهر مذاهب العامة
وكان الخلفاء من بني امية وبني العباس يبالغون في ترويج القول
بها ليتم لهم ما يدعونه من الامامة الباطلة فخرجت هذه الاخبار
مخرج التقية مع ان بعضها صريح في ذلك واما اخبار عدم نقص شهر
رمضان فهي موافقة لبعض مذاهب العامة وروى البخاري
في صحيحه ما يوافقها فهي ايضا محمولة على التقية وقد غفل

الصدوق من ذلك وعمل بها سهواً كما افتى هو وغيره بمضمون احاديث
كثيرة وردت للتقية اما لغفلة او لعدم الاطلاع على ما يعارضها
وانما نسبت اليه هذا القول لمبالغته التي بالغها في امر هذه الاخبار
ولو سكت عنها كما سكت غيره وجعلها من المتشابهات التي يجب
ردها الى ائمة الهدى لكان اصلح قوله ره وايضا تعرضه لذكر
المشيخة الخ كان اتصال السند وسماع الحديث من الشيخ والقراءة
عليه امراً مرغوباً عندهم يسافرون لاجله مع اليقين بصحة نسبة
الكتاب الى مؤلفه بل الى المعصوم عليه السلم ولعلنا ننقل بعض ما
يدل على هذا المطلب انشاء الله وكفى بما قلناه فايدة لذكر المشيخة
حتى لا يتوهم ان احاديث هذا الكتاب كلها او جلها منقطع الاسناد قوله
ره مع ان ابن بابويه كثيرا ما الخ قد مر ما يقتضي بما يتعلق بهذا الكلام
قوله ره والجواب لا نم الخ الظ انما يراد بالظن ما قلناه وهو الذي
عبر عنه البعض بالعلم العادي بل بالقطع ومراد السيد وامثاله
بالظنيات هي الحاصلة من الرأي والقياس وامثالها لا الظن المعتبر
بحسب الشرع الذي دل القاطع على العمل به وقد مر في مبحث الاخبار
ان القاطع دل على وجوب عملنا بالكتب والاصول المعتمدة
التي كانت في زمان حضور الائمة عليهم السلم فما علم انه منقول عنها
ولو بشهادة المشايخ الثلثة نعمل بها واما الاحاديث التي لم تدل
قرينة على ظاهرها ولا على صحة استنادها الى المعصوم ع فلا يعمل
بها وانما ذكروها للتأييد او لكونها دالة على الامور المسنونة
والمكروهة ولم يكن لها معارض اقوى منها قوله ره بل الحق

قد سبق

قد سبق ما يتعلق بهذا الكلام عند الكلام على حجية خبر الواحد فتذكر
قوله ره انه قد وقع الخ ربما يذكر خصوص السبب وربما يكون
من التي اجمع على كونها اسباباً مثل السبع الموبقات فلا يدل الشك
الثالث على عدم الاحتياج الى علم الرجال مطلقا قوله وايضا اعتبر
بعض العلماء الخ فيه ايضا انه لا يثبت المدعى وهو عدم الاحتياج
اصلاً مع ان المراجعة الى كتاب المنتقى يبطل هذا المدعى فارجع
قوله ره وايضا كثير الخ على هذا يثبت الاحتياج لمعرفة حال الرجل
دون ما يعلم من حال القدماء تاريخ الرواية فعلى من ادعى الصحة
مطلقا الجواب عن هذا الاشكال واما نحن فنتبع العلم فما علمنا
تاريخه نلحقه بمقتضاه قوله وقلما يحصل الخ بل قد يحصل العلم بكثرة
التتبع وشهادة القرائن قوله ره فالجواب عن جميع هذه الشكوك الخ
الحق ان جميع ما ذكر ليس شكاً وان الفاضل ما ادعى عدم حصول
الترجيح في كل كلامه بل طالب بدليل اعتبار مثل هذا الظن ولو لم
يطالب نحن نطالب ومقبولة عمر بن حنظلة وغيرها لا يدل على
ازيد من اعتبار حال الراوي واما على ان عدالته تثبت بأي طريق
او على العموم بحيث يشمل ما تثبت بشهادة من لم يلق الرجل وانما
ظن العدالة من السماع من غيره وهكذا الى ان ينتهي من عاصر الذي
اجتهد وظن العدالة فحكم بها فلا يدل عليه اصلا فمن يقول
على مثل هذا الظن لا بد له من دليل والمصنف ره لم يات به
قوله ره فان قلت فعلى هذا الخ اعلم انه لا شك في وجود الحديثين
المتعارضين في الاصول المعروضة على الائمة عليهم السلم وان الظ

ان الاحاديث الواردة للترجيح كما ياتى فى باب التعادل ليست مذكورة
فى كل واحد واحد منها ولو ذكر بعضها فى بعضها فليس الحديث الدال
على ان من وجوه الترجيح ملاحظة حال الراوى مذكورا فى كل اصل
اشتمل على المتعارضين ثم ان تجويز العمل بهذه الاصول ليس مشروطا
بان لا يشتمل على المتعارضين ولا بان يكون العامل بحيث يمكنه العلم
بان ما عنده من اصل واحد واصلين هل يعارض ما فيه اصل آخر او لا
فعلى هذه المقدمات مع ملاحظة ان اكثر وجوه التراجيح المذكورة
فى هذه الاحاديث مما لم يمكن العمل به لاكثر المكلفين بالعمل مثل موافقة
القرآن ومخالفة العامة والعلم بما هو المشهور بين علماء الطائفة ومثل
التوقف والارجاء وغيرها يظهر ان بناء تجويز المعصوم العمل بما
اشتمل على التعارض انما هو على جواز اخذ المكلف بايهما شاء من باب
التسليم لان هذا الوجه عام فى الكل للكل ويظهر منه الاستغناء
عن علم الرجال نعم لو فرض ان ملاحظة حال الراوى من وجوه
الترجيح امر لابد منه للعامل والمفتى حتى لا يجوز له الانتقال
منه الى غيره من الوجوه الا بعد تساوى حال الراويين فح لا
يمكن الاستغناء ومن يدعى ذلك فعليه اقامة الحجة ونحن لا ندعى
ان علم الرجال لا يفيد ترجيحا معتبرا عند الشارع كما قاله الفاضل اصلا بل ندعى انه لا يفيد ترجيحا
مع التنزل فندعى ان فايدته تحصل من غيره فلا احتياج اليه
مثل الاحتياج الى علوم العربية فان كان ولابد فيكون من المكملات
لا من الضروريات هذا وتفصيل القول وتنقيحه هو ان الا
صول والكتب لا تخرج من اقسام ثلثة لانها اما ان تكون معروفة

على

على الائمة عليهم السلم فلم ينكروا ما فيه بل مدحوا المؤلفين واثنوا عليهم
واما ان تكون مشتهرة بين الطائفة بحيث يعلم قطعا ان الائمة عليهم السلم
كانوا عالمين بان شيعتهم يعملون بها ويفتون بما فيها من الاحاديث
المنسوبة فيها اليهم عليهم السلم واما ان تكون نسبتها الى مؤلفيها مشهورة
متواترة وكان المؤلفون ممن يوثق بهم ويعتمد على رواياتهم لا بمعنى
القطع بجملة وجميع ما رووه عن المعصوم عليه السلم بل بمعنى حصول
الظن الا ترى ان التهذيب مثلا كتاب مشهور ومؤلفه ثقة
فاضل ومدار العلماء هو الرجوع اليه ولا يوجب هذا الا رجحانا بالنسبة
الى ما فى غيره من الكتب الغير المشهورة فعلى هذا نقول
ان ملاحظة السند فى القسمين الاولين وتحصيل الظن به مما فى كتب
الرجال امر لا طائل تحته واما الاخير فبفضل المؤلف وعدالته
بل وحكمه وشهادته بصحة احاديث كتابه يغنينا ان يلتمس ما فى
علم الرجال ومع ذلك فالاولى والاحوط لنا ملاحظة السند عند
التعارض قوله ره قلت قد عرفت الخ ~~قلت قد عرفت الخ~~
قلت اذا علم المعصوم عليه السلم ان شيعته يعملون بما فى كتاب حريز
مثلا ولم ينكر بل قررهم على هذا العمل فح لا فرق بين هذا
التقرير وبين ان يسمع العامل جميع ما فى الكتاب منه عليه السلم
شفاها فجواز العمل للمفتى نفسه وافتائه للغير بان الواجب عليك
ان تفعل كذا او تترك كذا نعم لو اراد احد ان يخبر بحكم الله
الواقعى فلابد له من القطع بجملة الحديث اذا لم يكن هناك
احتمال التقية وكان الخبر نصا فيما يستنبط منه وهذا امر لا

ههنا اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي دل على جواز العمل في صورة
عدم التعارض من كون الحديث ماخوذا من الاصل المعروض
عليهم عليهم السلام وغيره هو بعينه دليل على جواز العمل مع التعارض اذا كان
المتعارضان موجودين في الاصول والكتب المذكورة فما الذي فرق بين
الصورتين ووجود المتعارضين انما يدل على ان حكم الله الواقعي هو
احدهما لا كلاهما اذ لا تناقض في الواقع ولا يضرنا الجهل بالواقع اذا
كان لنا محيص للعمل وهو تجويزهم عليهم السلام العمل بما في الاصول مع
خلوها عن المتعارضين واما بيانهم عليهم السلام علاج التعارض بملاحظة
حال الراوي فانما هو على قول المصنف ره انه ينفع عند الظن بجواز العمل لانه
قال في صورة تعارض القطعيين انه حكمه العرض الى اخر ما قال و
قد عرفت ان حكم العمل لا يختلف في صورة القطع بالصدور وفي
صورة القطع بتجويزهم عليهم السلام العمل وعمل العلماء لا يصير حجة ما
لم يبلغ حد الاجماع **قوله** ره فانا بعد التفتيش الخ هذا الكلام الى اخره
يدل على ان بعض الرواة يعلم حاله من غير علم الرجال والاصحاب من هذه
الجملة وان البعض من مشايخ الاجازة لا يضرهم ضعفهم او جهالتهم
فلا يبقى من الرواة الا من لا يعمل بحديثه ممن لا اصل له او له اصل
لا اصل له فتدبر **قوله** ره اما شرائط ان يكون له ملكة قوية
وطبيعة مستقيمة الخ الظاهر ان نسبة المقدمات المذكورة من الشرائط
والكمالات الى تلك الملكة ليست نسبة ايجابية بمعنى وجوب
حصولها عقيب تحصيل هذه المذكورات بل نسبتها اليها نسبة
اعدادية فان للنفس استعدادا ذاتيا وصنعا غريزيا لقبولها

فعند

تحقق المقدمات ما يفيض عليها تلك الملكة من مبدئها الفياض والا فلو كان فعند
التجربة تشهد بذلك وما اشبه هذا بمن صرف عمره في المنطق
وبلغ منه الغاية وهو لا يقدر على ترتيب الاقيسة من عند نفسه
الا بعضها بتعب ولغوب وبمن علم الطب وهو عاجز عند العمل
ثم ان الطبيعة المستقيمة ليس للاكتساب فيها مدخل لا بالايجاب
ولا بالاعداد بل هو فضل الله يؤتيه من يشاء وهو لا ينفك عن الملكة
ان اعتبر نافيها الاقتدار على رد الجزئيات الى القواعد واقتناص
الفروع من الاصول والحكم بلزوم اللوازم الغير البينة وفردية
الافراد كذلك بحسب الواقع واما من يرد الجزئي الى غير قاعدته
ويقتنص الفرع من غير اصله ويحكم بلزوم ما ليس بلازم وبفردية
ما ليس بفرد فهو شبيه بذي الملكة كشبه السوفسطائي بالحكيم هذا
والظاهر من كلمات القوم في هذا المقام ان ما ذكروه من الشرائط
غير كافية لحصول ملكة استنباط جميع المسائل الفقهية سواء خرجت
من القوة الى الفعل بان استنبطه فقيه ام لم تخرج بعد وعلى هذا لا
يسمح الزمان بمثل هذا الفقيه الا بواحد ثم واحد وفي عصر ثم عصر
بل لا يكاد يوجد اثنان اذ هذه الملكة تكون على هذا التقدير امرا
وجدانيا تقتضاه الاصابة في كل المسائل والصواب من طرفي النقيض
لا يكون الا واحدا وانت لا ترى فقيهين متفقين في جميع ما استنبطاه
ويكون العلم بوجوده اشكل الا من جانب اخبار المعصوم عليه السلام
اذ ليس امرا محسوسا ينفع فيه شهادة العدلين ونحن نرى من غلط
في استنباطه ناصبا نفسه للافتاء من غير نكير لا سيما اذا كان قليل الكون

نادرا نسقطة ومن اين يحصل لنا العلم بان الملكة الاولى حتى يعرض
فتاوى هذا على فتاويه وانقدان الاستقامة بحسب الواقع غير معتبرة
من حيث القطع بل المعتبر ظن تحقق الاستقامة فى اغلب المسائل كما سيشير
المصنف اليه وح فوجود مثل ذى الملكة كذلك ليس بعزيز ونحن نعلم
بالضرورة بعد الرجوع الى مصنفات الفقهاء انهم كانوا ذوى ملكات
كذلك والشبهة هناك شبهة فى مقابل الضرورة ثم اعلم انه لا تفاوت
بين المجتهدين المطلقين فى نفس الملكة وان تفاوتا فى سرعة
الانتقال وبطئه واما الاستقامة فقد يتفاوت فيها الحال بحسب الغلبة
والاغلبية وقد مر وسيجئ انشاء الله ثم انه لا دليل على جواز استنباط
المسائل من القواعد التى يحتاج الاستنباط منها الى الملكة قوله ره
واما عند وجود المعارض الخ ان كان مراده بالترجيح الترجيح التى صح
من الطرق التى عينها وقررها الائمة عليهم السلم فذلك غير محتاج
الى الملكة اذ كل احد اذا نظر فرأى المعصوم تارة يقول بالاخذ بما خالف ثم
من باب التسليم وسعكم وتارة يذكر وجوها اخرى يعلم ان هذا الاختلاف
ليس الا للتخيير بين التخيير وسائر وجوه التراجيح الاول للعاجز
والثانى للقادر وكل احد يعرف من نفسه العجز والقوة واما
القادر على تلك التراجيح فلانه قادر على العلم بمحكمات الكتاب
والسنة وتتبع احوال الرواة واقوال العامة والخاصة وتمييز المشهور
من الخبر او النقوى والعلم بطريق الاحتياط فى العمل والتوقف
وجميع ذلك يكفيه قليل من العلم قوله ره وكذا العلم باللوازم
الغير البينة الخ قد قرر لنا عليهم السلم قواعد يستنبط منها بعض

المسائل

المسائل من غير احتياج الى الملكة وهى امور معينة معلومة ولانها لعلها
لتأنيها ادعينا احسن من التجربة فنلتقط تلك الدرر ونجتنب انفسنا
نعم نحن نقول ان هناك قواعد وضعها الاصوليون ولما لم تكن كلمتهم
متفقة ولم تكن تلك القواعد مقتبسة من مشكوة الولاية تراهم يختلفون
فيها وكل متمسك بمقدمات دقيقة يعارض فيها الوهم العقل بل اكثرها
اما من المغالطات او المقدمات المسلمة بينهم التى ما جعل الله لها من سلطان
فالترجيح بين تلك المسائل الاراء واستنباط المسائل من تلك
القواعد يحتاج الى تلك الملكة بل اخراج الحق من بينها اصعب
الاشياء ولهذا ترى مثل العلامة تختلف اراءه فى كتبه اصولا وفروعا
حسب ما يظهر له من الخطأ فى الاصول وان شئت التفصيل والاطلاع
على الشبهة التى من اجلها عمل الاصوليون منا بالقواعد المخترعة
فاستمع لما يتلى عليك اعلم ان الائمة عليهم السلم القوا الينا اصولا واضحة
ولكن قد يكون اندراج الاصغر تحت الاوسط خفيا لعارض من العوارض
فوضع الاصوليون قاعدة يستنبط منها الاندراج واستدلوا
عليها بدليل زعموا ان مقدماته يقينية برهانية ثم اخترعوا
كليات اخرى وملازمات وثبوت ملزومات وبطلان لوازم زعموا
انها ثابتة بمقدمات يقينية ايضا فتارة يكون اندراج الاصغر تحت
الاوسط واضحا بينا والخفى انما هو اثبات الكبرى وقد يكون
كلاهما خفيا وقد تكون الملازمة واضحة ولكن ثبوت المقدم او
بطلان التالى يحتاج الى الدليل وقد يكون الامر بالعكس وقد يكون
الكل خفيا وقطعية ادلة ما خفى منها وان كانت محل النظر ولكن

احتياج فهمها والاستنباط منها الى الملكة مما لا ريب فيه مثلا
نقول ان قولهم عليهم السلام كل ماء طاهر حتى يعلم انه قذر قاعدة
ولكن في دخول ماء ممزوج بماء ورد عديم الاوصاف في موضوع
الحديث تامل فيقول الاصولي قد كنت علمت انه كان ما قبل المزج
داخلا فالاصل بقاؤه على ما كان مثال اخر نعلم ان غسل جزء من الراس
مقدمة لغسل الوجه فيضم اليه الاصولي القاعدة
اليقينية بزعمهم وهي ان كل مقدمة للواجب واجب فيحكم بوجوبه
مثال اخر لو كان هذا الشيء مفهوم الموافقة فهو حجة والملازمة واضحة
ويبني الاصولي انه كذلك لانه علم كون شيء علة لحكم من حيث
او غيره نراها في هذا الموضع اقوى واشد وعليه فقس ولا
يريب عاقل في ان الواجب العمل بمقتضى ما يحصل اليقين به اعني
الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع سواء كان هناك اذن صريح
من الشارع في العمل ام لا لان الشارع لا يحكم بخلاف الواقع ولكن الخطب
في هذا اليقين وانه من اين حصل فانظر انت الى الادلة الا
صولية حتى يظهر انها مقدمات جدلية وخطابية ام مقدمات برهانية
ثم ان بعض المتاخرين لما راى الامر كما قلناه مال الى ان كلها او
جلها ظنية ومع ذلك عمل بها ولعله زعم ان الاجماع واقع على جواز
العمل بها وانت تعلم حال مثل هذا الاجماع فاتضح لك ان الشبهة
للعمل بما في الاصول ليس الا زعم ان ادلتها برهانات قطعية
واجب الاتباع فكن على بصيرة من امرك والمصنف رحمه الله سيقول
بما هو الحق وبما هو قريب منه في اخر بحث تقليد الميت فانتظر
ثم اعلم ان القواعد الكلية الاصولية لما كانت قطعية عندهم

فاذا

فاذا كان اندراج الاصغر تحت الاوسط ضروريا او قطعيا بالبرهان
تكون النتيجة قطعية كاستنباط وجوب غسل جزء من الراس من القاعدة
المعلومة ولما كانت اخبارنا المروية اكثرها اخبار احاد غير محفوفة
بالقرينة عندهم صارت الاحاديث عندهم ظنية المتن ظنية السند
فتكون النتيجة المستفادة من قواعد الاخبار ظنية لا محالة فنقول
هذا الماء طاهر المستنبط من قوله كل ماء طاهر ظني وهذا هو السر
لطرحهم الخبر اذا كان مخالفا لما يستفاد من اصولهم فاحفظ وهذا الذي
قلناه ان لم يصرحوا به فهو لازم عليهم فتامل وسيجيء تتمة لهذا الكلام
اذا عرفت هذه ظهر لك ان ما يقول المصنف ره بانه محتاج الى الملكة من
المسائل نحن نقول به ايضا فاللازم عليه ان يبين لنا حجية تلك
القواعد حتى نقول ايضا بلزوم تحصيل تلك الملكة ولم يبين ولا
يبين بعد قوله ره ولا شك في انه للعلم الخ قل لي اذا قال لك الحنفي انه
قد وقعت واقعة لا نص فيها والمسلمون كلهم محتاجون اليها ولا
مدرك لها الا المصالح المرسلة وهي انه قد تترس الكفار المحاربون
باسارى من المسلمين ونعلم قطعا انا لو لم نرمهم لغلب اهل الاسلام
وضاعت بيضتهم فهل نرميهم لان المصلحة تقتضيه وهي ان
حفظ الاسلام واهله مقصود للشارع ام نتركهم حتى يقتل الكل ثم يقتل
هؤلاء ايضا فما هو جوابك فهو جوابنا والحل ان المسئلة لا تخرج
اما ان تكون منصوصة او لا وحكم الاولى ظاهر وكذا الثانية لان
الائمة عليهم السلام اظهروه فنرجع اليه ففي المسئلة الاولى ان لم يكن
دخول الماء في الحديث ظاهرا نتوقف في الافتاء ونحتاط في العمل

او نقول لم يرد عن استعمال مثل هذا الماء نهي ولا نعلم نجاسته فهو طاهر
وعلى ما ذكرنا فقس جميع ما ذكره المص وما سيذكره وخير الكلام
ما قل ودل قوله ره فاما الملكة المذكورة الخ قد عرفت ان تلك الملكة
امر واحد تنقص وتزيد وتشتد وتضعف فكل انسان اذا راجع نفسه
يجد حصولها له وعدمه له واول مراتبها ما هو للتجزي والغير
يعلم بوجودها من اثارها وهي الاستنباط واختلاف الفقهاء في سرعة
الاستنباط وبطؤه وفي اصابة الحق وعدمها لا دخل لها في الملكة و
عرفت ان المجتهدين المطلقين لا اختلاف بينهما زيادة ونقصانا
وشدة وضعفا وانما الاختلاف بينهما في السرعة والبطؤ و
الاستقامة وعدمها قوله ره انها هذه الملكة امر معطى من الله
تعالى الخ قد عرفت ان حصول العلوم التسعة بعد افاضة تلك الملكة
على المادة القابلة فيجب علينا تحصيلها بتحصيل العلوم فلنا مدخل
فيها نعم بعض المواد بحسب الفطرة لا استعداد له لهذا الفيض كما
اشرنا اليه آنفا ثم المكلف اما ان يعلم انه ممن لا استعداد له بحسب الفطرة
واما ان يعلم استعداده واما ان يكون مجهول الحال والتكليف لم
يتعلق بالاول وانما تعلق بالاخيرين ظاهرا ثم بعد الاكتساب كل من
حصلت له يعلم انه في الواقع مكلف ومن لم تحصل له يكشف ذلك
عن عدم تعلق التكليف به واقعا ولكن لو تركوا جميعا التحصيل اثم
الكل لعصيانهم قوله ره بين قائل الخ لم يقل احد بوجوب تحصيل
الملكة على كل المكلفين لا عينا ولا كفاية لان القائلين بالوجوب
العيني يقولون بوجوب احد الامرين احدهما تحصيل قوة

بها

بها يتقيد على معرفة مواقع اجماع العلماء ومعرفة ظواهر النصوص ومعرفة
ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة فيعملون به عند فقد
النص وثانيهما الملكة المذكورة ويوجبون كل واحد على من هو اهل له
واما القائلون بالكفاية فيقولون بوجوب تحصيلها على قسمين من المكلف
كما قلناه قوله ره لانا نقول شرط التكليف اعلام المكلف الخ من قال
بوجوب تحصيلها يقول اعلمهم الشارع انه اوجب عليهم تحصيلها
بتحصيل ما يتوقف عليه وبعد تحصيله يجد من نفسه من حصلت
له انه صاحب ملكة فيجب عليه الاستنباط ويعلم غيره من استنباطه
انه ذو ملكة وان لم يكن ذلك الغير ذا ملكة فانا نعلم من معالجات
جالينوس انه ذو ملكة في الطب وان لم نكن اطباء ومن لم تحصل
له يعلم كما يعلم غيره بعد التحصيل وما قلناه توضيح وتتميم لما سيقولها
المص قوله ره بل اعتبرناها في المجتهد المطلق الخ قد عرفت ان
المتجزي ايضا ذو ملكة غير كاملة ولعل المص ره فرض الكلام
والنزاع في المطلق قوله ره انما هو لتحصيل العلم الخ قد عرفت ان اللازم
اما الجزمي قد يكون بينا والملازمة والقاعدة او غيرها خفية
فيحتاج فيها الاستنباط منها الى الملكة قوله ره فان اراد المعترض
الخ المعترض وان لم يمنع الاستثناء ولكنه لا نم الدليله والمص
عارضه باثبات الاحتياج وقد عرفت حال الاحتياج قوله
ره بجمع خلق كثير نعم اذا كان فيهم من يعرف المجتهد عن غيره ولم
يكن له مانع من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قوله ره
ويعرض ترجيحاته الخ قد قلنا انه يعرف من نفسه انه ذو ملكة

وغيره يعرفه وان لم يكن ذا ملكة بل يكفيه قدر من ممارسة كتب الفقه
وفهمها قوله ره وجوابه الخ اقول قال الفاضل المحقق المدقق رضى
الدين والدنيا فى كتابه لسان الخواص بعد ما ذكر جملة من تعريفات
الخاصة والعامة والمراد من ذكر هذه الحدود وتبيين ان المعتبر فى
اصله الذاتى منزلة فصله هو الظن حتى ان من لم ياخذ لفظ
الظن فى تعريفه اخذ ما يجرى مجراه من الاستنباط او الترجيح او
نحوهما اقول فعلى هذا لا بد ان يقولوا بانه لا يتالف فى الفقه
قياس الا وهو مشتمل على ظنى مثلا قولنا غسل جزء من الراس
مقدمة للواجب وان كان قطعيا باعتبار انه مقدمة لغسل الوجه
ولكن وجوب غسل الوجه ظنى وهذا كما ترى او يقولوا بخروج
كلما كان من غير هذا القبيل عن الفقه اصطلاحا ولا مشاحة فيه
ولكنا نراهم يعدون امثال هذه من المسائل ويتكلمون فيها و
عليها وعلى هذا التقدير اى كون جميع المسائل الاجتهادية ظنية يمكن
ان يكون ترجيح ما يستنبط من القطعى على ما يفهم من الاخبار
لكون الظن بالاول ارجح فتفطن ما دعوناك آنفا قوله ره يرجع
الى نزاع لفظى يمكن ان يكون اشارة الى ان ما سماه قطعيا فيه انه
لما سماه قطعيا ليس الا ما سموه ظنا بناء على ان الظن ما يقابل اليقين
وقد ذكرنا عن رسالة هداية الابرار ما يؤيد ذلك فتذكر قوله
وثانيا الخ اقول قد حقق الفاضل المحقق فى الكتاب المذكور ما
يتفق له الاخباريون والمجتهدون مما ذكرته بطوله لما فيه من الفوايد
الكثيرة والتحقيقات الانيقة وان كان بعض ما ذكره مخالفا

لدى

لدى الفاضل صاحب الفوايد قال ره بعد ما ذكر ان اتباع الظن
مذموم فان قلت لعل الظن المنهى عن اتباعه لا يشمل هذا الراجح
المعتبر فى الاجتهاد لاطلاق الظن على المرجوح وعلى ما حصل من
غير امارة كالاعتقاد المبتدأ وكذا العلم المأمور بطلبه لا يختص
بالجزم بل يشمل الظن الراجح خصوصا المتاخم للجزم ولا سيما الحاصل
من تتبع المدارك المعلومة الحجية وح يمكن ان يرجع الخلاف فى هذا
المقام حقيقة الى ما اختلف فيه طوايف الخاصة مع العامة من
اتباع الظنون الحاصلة من امثال القياس والاستحسان والمصالح
المرسلة فيتحد مال طريق اهل الاجتهاد من الخاصة مع طريق
امنائهم من اهل العلم قلنا هذا التوجيه ظاهر الفساد فان من تتبع الحقايق
اللغوية والشرعية المضبوطة عند محققى علماء العربية والاصول
وتامل فى وجوه المحاورات والمخاطبات العلمية ثم انصف من نفسه
علم ان العقلاء العلماء لا يمكن ان يتشاجروا من قديم الايام فيما كان
نزاعهم فيه لفظيا لا طايل تحته فان قلت جواز اتباع الظن و
الاجتهاد فى بعض المواضع من ضروريات الدين كما فى جهة القبلة
وقيم المتلفات واروش الجنايات قلنا ان اهل العلم يفرقون بين نفس
الحكم ومحله ويقولون ان الاجتهاد فى محال الاحكام مرخص فيه
اتفاقا وانما الممنوع منه المتنازع فيه بيننا وبين اهل الاجتهاد
هو الاجتهاد فى نفس الاحكام واصل مسائلها وايضا حصول
الظن فى تلك المحال مثل حصول العلم بجواز العمل بمقتضاه بلا
خلاف فيقع العمل على طبق العلم ايضا وان توسط الظن وما توهم

من اجزائه نظير ذلك في الظن الحاصل بالاجتهاد واشتهار ظنية الطريق
لا ينافي علمية الحكم وبنى عليه العلامة الحلي في التهذيب عد الفقه
من العلوم مع كون مسائله اجتهادية مبنى على دعوى ان المظنون
بعد بذل الجهد في الطلب معلوم جواز العمل به بامثال الدلايل
التى عرفت حالها فتدبر فان قلت وكيف يتصور امكان حصول
العلم بالاحكام والاستغناء عن الظن خصوصا في زمن الغيبة الكبرى
وسد طريق مشاهدة المعصوم عليه السلام والسماع منه وانحصار
مدارك الاحكام في هذه الازمان في امور نعلم انها لا تحصل لنا منها
بالنسبة الى اكثر الاحكام الا الظن وان بذلنا جهدنا في التتبع و
النظر والتأمل تمام العمر قلنا امكان حصول العلم بالاحكام في هذه
الازمان من هذه المدارك كما هو عقيدة اهل العلم مبنى على تمهيد
مقدمة هي ان العلم بالواقعية منها مما ليس من ضروريات الدين
ولا جاد بايجادها مما لا مطمع فيه بل المطلوب تحصيل علم بتيع
العمل في التكاليف على طبقه وان كان حكم الله في الواقع على خلافه
مثلا لو فرض ان معصوما امرنا بالامر بغسل الرجلين في الوضوء
لمصلحة التقية او نحوها وعملنا به لكنا عاملين بالعلم بلا شك وان
كنا نعرف ان الحكم الواقعي في تلك المسئلة المسح فاذا كان عملنا
بهذا الذي وصل الينا وجوب الاخذ به ويعبر عنه الاستاد
دام ظله في حواشى لمعة بالحكم الواصلي على طبق العلم مع علمنا
بالحكم الواقعي ومخالفته له فعملنا في صورة جهلنا بالواقعي مع
احتمال مطابقة الواصلي له يكون على طبق العلم ايضا بطريق

اولى فان قيل على هذا كلما تعارض العلمان القطعيان كان يلزم ان يتعين
العمل بالواصلي وهو مشكل لانه يكون تحكما بل يكون العكس ارجح
للاصالة والاحتياط فنقول سر هذا التعيين العلم بان بعض الاحكام
الواقعية في حق بعض المكلفين يمكن ان يتغير في بعض الاوقات
لبعض المصالح ومعرفة تلك الخصوصيات لا يتيسر لنا الا بقول الهداة
الذين المعصومين عن الخطأ والكذب الذين امرنا باتباعهم مطلقا
فعند صدور امرهم في حقنا على خلاف ما نعرفه من الحكم علمنا انه
في حقنا تغير في ذلك الوقت فلا عبرة ح بعلمنا بانه كان في حقنا حكم
في غير ذلك الوقت في الواقع فتعين الاجتناب عنه والاخذ بهذا
الواصلي فان قيل اذا كان كذلك يلزم ان يترك بالخبر الجامع لشرط
العمل المستلزم للعلم بالحكم الواصلي ظاهر القرآن المخالف له المطلق
به الحكم الواقعي مع ان رئيس الطائفة ره صرح في عدة الاصول بعدم
صلاحيته لتخصيص عموم ظاهر القرآن فضلا عن تركه به فنقول
وجوب العمل بظاهر القرآن وان كان من ضروريات الدين ولكنه لا
يستلزم العلم بالحكم الواقعي بل الواقعي انما يعلم من نصه السالم عن
احتمال خلافه المعلوم بقاء حكمه ولعل العلم بنصوصه كذلك في
الاحكام يكون مختصا باهله دون الرعية وايضا العمل بالخبر الجامع
للشروط وان كان امرا ثابتا واجبا لكنه ليس مطلقا بل اذا لم يكن له
معارض اقوى مع انه يمكن ان يتحقق عدم العلم بهذا المعارض من عدة
الشروط بل يرجع كلها اليه عند التحقيق فاشتمل الفرض على خلافه
فلم يتحقق على هذا الفرض معارضة بين الواقعي والواصلي وقد كان

الكلام فيها اذا تمهّدت هذه المقدمة واتضح الفرق بين الواقعي والا صلي
وتبيّن ان العلم المطلوب لاهله المناط للعمل هو العلم بالحكم الواصلي
سواء كان مطابقا للواقعي ام لا فاعلم انهم مطبقون على ان المكلفين بعد
النبي صلى الله عليه واله مامورون باتباع الكتاب واتباع عترته عليهم السلام
لتواتر وصيته صلى الله عليه واله بهما بعنوان انه اخلفهما فيهم لئلا
يضل من تمسك بهما تواترا معنويا حتى انه لا منكر له من المخالفين ايضا
وان كان بين رواياتها اختلاف لفظي غير مؤثر في المعنى فلهذا يكون عمدة
اقبالهم في تحصيل العلم بطريق العمل بعد كتاب الله تعالى الى الاخبار المروية
عن اهل البيت عليهم السلام ويقال لهم بهذا الاعتبار الاخبارية فاتفقوا
على ان ظاهر الكتاب المعلوم الظهور الغير المخالف لما يدل عليه العقل
اذا لم يكن له معارض تعين العمل به بدون اعتبار التفحص بان ماهو
مدلوله هذا الظ هو الحكم الواقعي وغيره واذا وجد له معارض
فان كان من غير الكتاب والاخبار المعول عليها فلا يلتفت اليه اصلا
واما ان كان من الكتاب ايضا ولم يمكن الجمع بوجه ولم يعرف التقدم
والتاخر في التنزل فيجب التوقف فيه والرجوع الى ظاهر الاخبار
المأثورة المتداولة كما اذا لم يوجد الحكم في ظاهر الكتاب اصلا
واما ان كان من الاخبار المذكورة فان كان خبرا غير قابل التاويل معلوم
الصدور عن المعصوم بالتواتر ونحوه او ما في حكمه كاجماع الطائفة
المحقة الدال على وجود مثل هذا الخبر فيخصص او يؤول والا حكم
في الجميع ح وان كان من احاد الاخبار فان كان جامعا للشروط وجوب العمل
به لولا هذا الظ فلا يعتنى بمعارضته كما مر ثم قال ره واما بالنسبة

اى

الى ان اهل البيت المتمسكين بالكتاب في وصية النبي صلى الله عليه واله
الموافقة للارشاد بمحكمات الكتاب فسلكهم ان يعملوا بمضمون ظاهر
اخبار متداولة بين خواص الطائفة المحقة من شيعتهم مضبوطة في
اصولهم مرتبة في مصنفاتهم معمول بها بينهم من عصر ظهور ائمتهم لحصول
العلم لهم من انضمام تتبع الاحوال والاوضاع والقراين والامارات
الى دلايل حجيتهم الى اخر الزمان بان المكلفين في زمن الغيبة مهديون
بهذه الانوار ويجوز لهم الاخذ بظواهرها بل يتعين فيما لم يكن على
خلافه دليل قطعي او معارض من الكتاب ثم قال قدس سره
فان قلت سلمنا ان عمل القدماء من الاخباريين على طبق العلم لهم
بجواز الاخذ بظواهر ما وصل اليهم من مشايخهم من هذه الاحاد
فيجوز ان يكون حصول هذا العلم مختصا بهم لقرب ازمانهم من
زمانهم من زمان ظهور ائمتهم عليهم السلام والمراد انه كيف يحصل هذا
العلم لنا في هذه الازمان فاجاب بالادلة المفيدة للقطع بجواز العمل
باخبار الاحاد المروية في كتب الحديث المشهورة ثم قال فهذه العلوم
الحاصلة لنا بالتتبع ما انضم اليها بالضرورة الدينية من عدم
جواز رد قول مؤمن في خبر لم يظهر لنا دليل على كذبه يستلزم
القطع الذي لا يمكن القدح فيه بالشبهات بانه اذا وصل الينا من
ثقة في الدين محتاط عن القول بغير علم معتمد من رواة احاديثهم
عليهم السلام شيء من تلك العلوم يجوز لنا الاخذ به وان كان خاليا
عن ذكر السند بل وعن ذكر المعصوم عليه السلام ايضا خاصا وعاما
فلو ذكر لنا مع ذلك شيئا منها ايضا فهو الفضل فكيف اذا وصل

الينا هذه العلوم من المشايخ العظام المجتمعة كلمة العلماء المتتبعين لاحوالهم على فضلهم وديانتهم وورعهم كمشايخنا المصنفين للاصول الاربعة المشهورة وكالشيخ الاجل المفيد والسيد المرتضى علم الهدى والسيد رضي الدين اخيه الجامع لنهج البلاغة وامثالهم رضوان الله عليهم و شكر الله مساعيهم نثبت بذلك معرفتنا بجواز العمل بما في كتبهم ومصنفاتهم المعلوم استنادها اليهم بالتواتر ونحوه ثم كيف اذا كان الكتاب من مشاهير تلك المشايخ واقدمهم زمانا و اورعهم في الدين وافقههم واتقنهم في مراتب المرفوع واليقين باتفاق جميع الطايفة بل باجماع العامة والخاصة كالشيخ الجليل ثقة الاسلام وعين خواص الانام ابي جعفر محمد بن يعقوب الرازي الكليني قدس الله روحه ونور ضريحه فانه اعترف بفضله الموافق والمخالف والمنصف والمعاند حتى ان زيارة قبره في باب الجسر ببغداد من المخالفين المعاندين ايضا والاستمداد ببركته والتضرع عند تشكيه والتعبير عنه بشيخ المشايخ مستمرة الى الان يكفي لنا كتابه الكافي الذي نقل عن اذكياء الفضلاء انه لم يصنف في الاسلام كتاب يوازيه او يدانيه فان امتيازه بالرتبة والمتانة والاحكام والاتقان من ساير التصانيف عند اللبيب الفطن كامتياز الشمس من ساير النجوم حتى انه مع ظهور جلالة شانه عن ارتكاب الطراءة ومبالغة خصوصا فيما يرجع الى تحسين نفسه وصنفه في خطبته بانه كتاب يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة

عن

عن الصادقين عليهم السلم والسنن القائمة التي عليها مدار العمل وبها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله ثم انه لا يخفى ان من تامل في هذا الكلام وفي ساير خطبته وانصف من نفسه ورفض ما لا يناسب لطالبي الحق من طبعه علم منه بلا عروض شك واختلاج ريب ان ما جمعه فيه انما هو بقصد الارشاد وايجاب التدين به في زمان الغيبة الكبرى مع احتمال كونه مامورا به من الناحية المقدسة احتمالا قريبا جدا فانه من العلوم المشهورة انه كان صنفه ببغداد في مدة عشرين سنة في زمان الغيبة الصغرى وعدم انقطاع السفراء فانه اعلى الله شانه مات في سنة ثمان او تسع وعشرين وثلثمائة سنة وفات ابي الحسن علي بن محمد السمري ره اخر الثقات الامناء وخاتم المنصوص عليهم من السفراء بين الصاحب عليه السلم وخواص شيعته وهي سنة يقال في عرف اهل التواريخ سنة تناثر النجوم باعتبار ارتحال الاكابر والاعيان فان في تلك السنة ارتحل ايضا علي بن الحسين بن موسى القمي والد الصدوق رحمهما الله صاحب الرقعة والتوقيع من الناحية المقدسة او وقوع ما دل عليه ايضا من انتقاض الكواكب الكبار بحسب المشهود من احكام المنجمين والمسطور من جملة الملاحم الماثورة وبالجملة كان قدس سره في جميع مدة عمره معاصر السفراء رحمهم الله واتفاق زمان الغيبة الصغرى ان لم يكن عمره زائدا على اربع وسبعين والا يمكن ان يكون ممن ادرك زمان ظهور الصاحب بل ايام العسكريين عليهم الصلوة والسلم فبعيد كل البعد ان لا يباشر السفراء ولا يخالطهم مع هذه المجاورة ومع كونه في هذه المرتبة في الفضل

والورع والاتقاء في امور الدين بل وان لا يعرض تشويشا حاله وشغله
على الناحية المقدسة ولا يحصل الاذن منها في هذا المطلب الجليل
فانه ليس بامر سهل بل هو من عمدة اسباب انتظام امر الشيعة في
طريقتهم وازالة حيرتهم في فترتهم وتجديد لمهماتهم ما كاشاد في
الان رأس من الاربعمائة المشهورة وغيرها من الكتب المعول
عليها بين اصحابهم ذكر ابن الاثير من المخالفين في جامع الاصول
في وصفه قدس سره انه مجدد مذهب اهل البيت عليهم السلام في
رأس المائة الثالثة بعد ما ذكر ان علي بن موسى الرضا عليه السلام
هو المجدد لهذا المذهب في رأس المائة الثانية وذلك لما رواه
النبي صلى الله عليه وآله من وجوب ثبوت مجدد للدين في رأس كل مائة
فتدبر وعلم ايضا مما صرح قدس سره في هذا الكلام بان كل ما ذكر
في كتابه هذا هو من الآثار الصحيحة عن الصادقين التي بالعمل
بها يؤدى فرض الله عز وجل وسنة نبيه صلى الله عليه وآله
عدم الاحتياج فيه الى الفحص والتفتيش عن احوال رجال سنده
وانه فضل مذكور على سبيل التبرك بذكر المشايخ او للدفع طعن
المخالفين ان كتب احاديثهم غير معنعنة كما قيل وانه غير موقوف
على تحقيقه صحة الاحاديث المسطورة فيه ثم قال ره فان قلت
فكيف الحال في صورة تعارض الروايات قلنا قد عرفت الاشارة
الى طريق الترجيح ايضا بينها في هذه مستنما دمنا ايضا بعدم
احتياج الى خارج كما يلوح من لفظ ما يكتفي به المتعلم من خطبة
الكافي وان الاحوط والاوسع الاخذ بكل ما نشأ المكلف منها

الاصول
الظاهر ان المراد الاصول الاربعمائة [illegible]
[illegible]

من

من باب التسليم لا من باب اتباع الظن ولا من باب الاستحسان بميل النفس
والطبع ولا من باب كون الاخذ باحدها اسهل وامثال ذلك فان
قلت هذا كله انما يجب في عمل من يمكنه الرجوع الى تلك الاصول
والاستفادة منها فكيف حال من لا يمكنه ذلك كالعامي قلنا يعلم
كل عامي وصل اليه وجوب طلب العلم في مسائله المحتاج اليها
وكل من لم يصل اليه ذلك فيكون معذورا وانه مطلوب به هذا انما
يحصل له من استفادته من العلماء الموثوق بهم فيعلم وجوب الرجوع
اليهم فيما يحتاج اليه لعمل نفسه او لطريق سلوكه مع غيره كما في صورة
التنازع ومعلوم له ايضا انه لا يحصل معرفة العالم عن غيره وكذا
الموثوق به عن غيره الا بنحو من التفتيش والتتبع فبعد تحصيل تلك
المعرفة اذا رجع عالم في تعلم مسئلة يعلم انه يلزم عليه الاخذ به فيترتب
عمله على العلم ايضا واما سبيل العالم بالنسبة اليه فيلزم ان يكون على
نحو ما علمه من الاخبار والآثار فيلقي اليه الرواية بلفظها او بما نص
معناها بعنوان الاخبار والاعلام دون الاخبار والالزام لئلا ينجر الى
الافتاء والقضاء المعلوم له انهما لا يجوزان الا للعالم بالاحكام الواقعية
انتهى كلامه رفع مقامه قوله ره مثلا ربما يتوهم الخ اقول ان
هذا الفاضل التقي قدس سره يقول ان بعض الفضلاء لعلها يتهم في
الافتاء والعمل على ما ليس دليلا في الواقع ولا عند الشارع وكأنه
لا يقول منكرا من الفعل وتدبر والتتبع هو الكاشف لجلية
الحق واما المثال الذي فيه ان النص دلت على وجوب قراءة سورة
كاملة ولا ريب لاحد في ان النائم والغافل وبعض الحيوانات العجم

لو فرض تحكمه اذا قرأ سورة الاخلاص مثلا مع البسملة يقال فى العرف انه
قرأ هذه السورة مع عدم القصد لهؤلاء الى السورة مطلقا ولا الى هذه
السورة بعينها فضلا عن البسملة وليس لاحد ان يدعى ان السورة
الكاملة موضوعة بحسب الشرع لسورة قصد الله فى بسملتها
كونها جزءا منها اذ لا دليل على ذلك ولو كان هناك دليل لا يكون الحكم
خفيا غير ظاهر كما هو المفروض والحق ان السورة عبارة عن كلمات مخصوصة
باسلوب مخصوص ويخرج انضمام البعض منها الى البعض الاخر
الكلام المشترك او الكلمة المشتركة الواقعة فيها عن الاشتراك
ويصيرها مخصوصين وليس للقصد مدخل فى التخصيص وكذا فى
الايات والكلمات المشتركة ولو سلم ان له مدخلا فيه ولو بالعلية
التامة فلا مانع من قيام غيره مقامه فى هذه العلية وهو الانضمام
الذى قلنا به فما الذى دل على ان من لم يقصد لا يكون ممتثلا بل تكون
باطلة هذا حال هذا المثال وامثاله كثيرة عند التتبع **قوله** ره ثبت
حجيتها فى الشرع الخ هذا هو محل النزاع اذ القواعد الاصولية
التى هى اساس الاحكام الفرعية تثبت بمقدمات ليس لها فى القرآن
والحديث عين ولا اثر وتراهم يدعون فى الاصول القطع و
عند الاستدلال يتمسكون بما هو اوهن من بيت العنكبوت والحق
ان الاستنباط فرع شرعى من اصل معول عليه عند الشارع بطريق
ضرورى او نظرى لا يتطرق اليه الغلط ولجاز الشارع سلوكه
مما لا ينبغى النزاع فيه لواحد من الطلبة فضلا عن المحصلين المحققين
سواء سمى هذا الاستنباط اجتهادا ام لا انما النزاع فى التعويل والاجازة

المذكورين

المذكورين فعلى هذا ينبغى النظر فى مواضع الاستدلال حتى يظهر جلية
الحال ولا تتبع الهوى **قوله** ره مع انه يمكن الاستدلال الخ ان كان نظره فنظره
الى ان فى صورة المنع من اتباع هذا الظن يبقى اكثر الوقايع معطلة عن
الحكم كانه لو لم يحكم بخبر الواحد يكون الامر كذلك فالحنفى القائل با
الراى والاستحسان يقول بمثل ذلك والجواب الجواب وان كان الى
عمل صحابة الائمة عليهم السلم فنحن من وراء المنع وان كان الى ورود رخصة
من الشارع فعليه البيان **قوله** ره فان هذين الحديثين الخ قد عرفت
ما يدل عليه الحديثان وحال الاصول والفروع فتذكر **قوله**
ره بل لا يخفى الخ نعم لولا اطلاق ادلة النهى عن اتباع الظن ولكنها
كثيرة متبعة والتخصيص محتاج الى الدليل **قوله** ره وهو غلط ناش
الخ هذا الفاضل اجل من ان يظن به ذلك **قوله** ره مستند الخ
لعل غرضه انكار اساس اجتهاده وانما جعل هذه الاغاليط
كاشفة عن فساد الاصل **قوله** ره وجوابه الخ قد عرفت مر را جواب
هذا الجواب **قوله** ره من غير الفحص ما الذى اوجب علينا الفحص
ولو اتفق العثور على المعارض فقد عرفت وجوه التراجيح
المذكورة فى الاحاديث غير محتاجة الى الملكة **قوله** ره قلت من
الخ لا يخفى انه لا ينبغى النزاع فى اجراء حكم الكلى على افراده وفى
ثبوت اللازم عند ثبوت الملزوم وانتفاء الملزوم عند انتفائه
بعد القطع بالفردية واللزوم والقطع بحكم الكلى وثبوت الملزوم
او انتفاء اللازم الا بدليل يخرج هذا الفرد او الملزوم بالقطع هذا اللازم
انما النزاع فى الافراد واللوازم الظنية ولا نعلم ان احدا من هؤلاء

قرأ

في العرف انه

لان [illegible] ملكة الاستنباط [illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] فلا محالة قبل حصول [illegible] الاجتهاد [illegible]
[illegible] المطلق [illegible] والمعدم [illegible]
[illegible] ان الاصل [illegible] العمل بالظن الا ما [illegible]
[illegible] الدليل هو الظن المجتهد المطلق [illegible]
[illegible] ان الاصل [illegible] العمل بالظن ايضا
عدم جواز التعليد الا ما اخرجه الدليل وما [illegible]
[illegible] عدم الجواز والتحقيق ان [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] ان يكون مكلفا ام لا [illegible]
[illegible] او يكون مجتهدا مطلقا [illegible] الاصول
[illegible] مقلدا [illegible] التقليد [illegible]
[illegible] التقليد [illegible] الاصول [illegible]
[illegible] لان الاصل [illegible]
[illegible] الاصل [illegible] مجتهدا [illegible]
[illegible]
[illegible]

ما ولا الى هذه

به على تاالسترة

لا فظ في بسملتها

لا يكون الحكم

حتة
ات عن كلما مخصو

البعض الاخر

ن الاشتراك

التخصيص واكث

يه ولو بالعملية

عملية وهو الا
تمما

ممتثلا بل تكون

نتج **قوله** ره ثبت

علا الاصولية

ليس لها في القراة

لاصول القطع و

عند الاستدلال يتمسكون بما هو اوهن من بيت العنكبوت والحق
استنباط فرع شرعي من اصل معول عليه عند الشارع بطريق
ضروري او نظري لا يتطرق اليه الغلط ولجاز الشارع سلوكه
مما لا ينبغي النزاع فيه لواحد من الطلبة فضلا عن المحصلين المحققين
سواء سمى هذا الاستنباط اجتهادا ام لا انما النزاع في التعويل وان جازه

المذكورين

المذكورين فعلى هذا ينبغي النظر في مواضع الاستدلال حتى يظهر جلية
الحال ولا تتبع الهوى **قوله** ره مع انه يمكن الاستدلال الخ ان كان نظره فنظر
الى الحلف في صورة المنع من اتباع هذا الظن يبقى اكثر الوقايع معطلة عن
الحكم كما انه لو لم يحكم بخبر الواحد يكون الامر كذلك فالحنفي القائل بالرأي
والاستحسان يقول بمثل ذلك والجواب الجواب وان كان ناظرا الى
عمل صحابة الائمة عليهم السلام فنحن من وراء المنع وان كان الى ورود رخصة
من الشارع فعليه البيان **قوله** ره فان هذين الحديثين الخ قد عرفت
ما يدل عليه الحديثان وحال الاصول والفروع فتذكر **قوله**
ره بل لا يخفى الخ نعم لولا اطلاق ادلة النهي عن اتباع الظن ولكنها
كثيرة متبعة والتخصيص محتاج الى الدليل **قوله** ره وهو غلط ناش
الخ هذا الفاضل اجل من ان يظن به ذلك **قوله** ره مستندا الخ
لعل غرضه انكار اساس اجتهاده وانما جعل هذه الاغاليط
كاشفة عن فساد الاصل **قوله** ره وجوابه الخ قد عرفت من اجوبة
هذا الجواب **قوله** ره من غير الفحص ما الذي اوجب علينا الفحص
ولو اتفق العثور على المعارض فقد عرفت وجوه التراجيح
المذكورة في الاحاديث غير محتاجة الى الملكة **قوله** ره قلت من
الخ لا يخفى انه لا ينبغي النزاع في اجراء حكم الكلي على افراده وفي
ثبوت اللازم عند ثبوت الملزوم وانتفاء الملزوم عند انتفائه
بعد القطع بالفردية واللزوم والقطع بحكم الكلي وثبوت الملزوم
او انتفاء اللازم الا بدليل مخرج لهذا الفرد او للملزوم بالطبع هذا اللزوم
انما النزاع في الافراد واللوازم الظنية ولا نعلم ان احدا من هؤلاء

تراً

لو فرض تكلمه اذا قرأ سورة الاخلاص مثلا مع البسملة يقال في العرف انه
هذه السورة مع عدم القصد لهو لا الى السورة مطلقا ولا الى هذه
السورة بعينها فضلا عن البسملة وليس لاحد ان يدعى ان السورة
الكاملة موضوعة بحسب الشرع لسورة قصد الله فظ فى بسملتها
كونها جزأ منها اذ لا دليل على ذلك ولو كان هناك دليل لا يكون الحكم
خفيا غير ظاهر كما هو المفروض والحق ان السورة عبارة عن كلمات مخصوصة
باسلوب مخصوص ويخرج انضمام البعض منها الى البعض الاخر
الكلام المشترك او الكلمة المشتركة الواقعين فيها عن الاشتراك
ويصيرها مخصوصين وليس للقصد مدخل فى التخصيص والكثرة
الايات والكلمات المشتركة ولو سلم ان له مدخلا فيه ولو بالعلية
التامة فلا مانع من قيام غيره مقامه فى هذه العلية وهو الا تمام
الذى قلنا به ثم الذى دل على ان من لم يقصد لا يكون ممتثلا بل تكون
باطلة هذا حال هذا المثال وامثاله كثيرة عند التتبع **قوله** ره ثبت
حجيتها فى الشرع الخ هذا هو محل النزاع اذ القواعد الاصولية
التى هى اساس الاحكام الفرعية تثبت بمثل ما ليس لها فى القران
والحديث عين ولا اثر ونراهم يدعون فى الاصول القطع و
عند الاستدلال يتمسكون بما هو اوهن من بيت العنكبوت والحق
استنباط فرع شرعى من اصل معول عليه عند الشارع بطريق
ضرورى او نظرى لا يتطرق اليه الغلط او لجاز الشارع سلوكه
مما لا ينبغى النزاع فيه لواحد من الطلبة فضلا عن المحصلين المحققين
سواء سمى هذا الاستنباط اجتهادا ام لا انما النزاع فى التعويل والاجازة

المذكورين

المذ[illegible] ... فى مواضع الاستدلال حتى يظهر جلية
الحا[illegible] ... ان كان نظره فنظره
الا[illegible] ... عطلة عن
ا[illegible] ... القائل با
[illegible] ... وان كان الى
[illegible] ... ودود خصة
[illegible] ... الخ قد عرفت
[illegible] ... عندك **قوله**
[illegible] ... الظن ولكنها
[illegible] ... وهو غلط ناش
[illegible] ... ره مستند الخ
[illegible] ... هذه الاغاليط
[illegible] ... عرفت مرارا الجواب
[illegible] ... اوجب علينا الفحص
[illegible] ... وجوه التراجيح
[illegible] ... له **قوله** ره قلت نر
الخ لا يخفى انه لا ينبغى [illegible] كلى على افراده وفى
ثبوت اللازم عند ثبوت الملزوم وانتفاء الملزوم عند انتفائه
بعد القطع بالفردية واللزوم والقطع بحكم الكلى وثبوت الملزوم
او انتفاء اللازم الا بدليل يخرج هذا الفرد فالملزوم هذا اللازم
انما النزاع فى الافراد واللوازم الظنية ولا نعلم ان احدا من هؤلاء

الفضلاء من اصحاب المعصوم عليهم السلام عمل بالظن الا بتجويزه عليه السلام وبعد ثبوته
عندنا يرتفع النزاع والخلاف لانه لا ان الا على جواز التفريع على القواعد
المأخوذة منهم عليهم السلام بشرط ان لا يشوبه مقدمة ظنية لا قاطع للعمل بها
وهذا مما لا نزاع فيه واستدلال الائمة ليس رخصة لنا اذ ربما كان
مجادلة بالتي هي احسن مع غير شيعتهم او ربما لاستبعاد الشيعة
واستيناسا لهم او تعليما لان يحتجوا على من يخاصمهم ولا يخاصمهم لا
يقبل قول امامهم قوله ره غاية ما يلزم الخ الذي يلزم من كلامهم هو
جواز العمل بما يفهم من متن الاحاديث ولا اختصاص له بالمدلولات
الصريحة فالقسم الثاني ان كان مما يفهمه العرب القح بسليقتها العربية
ويفهمه غير العرب او العربي الذي ذهبت سليقته او تشوشت
باختلاط العجم بعد تعلم الاول للعربية وبعد عود الثاني الى حالته
الاولى فلا كلام فيه ولا يحتاج الى الملكة وان كان لا يفهم الا بتوسط
مقدمات ظنية مختلفة فيها ما عرفها المتقدمون ولا كان في الكتاب
والسنة منها عين ولا اثر فلو سلم تأثيرها في الفهم فالكلام في اعتبار
ما يفهم بتوسطها عند الشارع واين كلام المص ره من اثباته قوله ره
وهو قبول قول من يجوز الخ اراد بقبوله من غير حجة قبوله من
غير ان يطالبه على ما قال بدليل او اراد بيان معنى التقليد بحسب الاصل
قال في المعالم والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي
والمجتهد بقول مثله فالرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله
مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول
بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكر بعد هذا بالنظر الى حال الاستعمال

والا

والا فلا ريب في تسمية اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف
وهو ظ قوله ره قال الشهيد الثاني ره الخ قال الشيخ المحقق الشيخ
سليمان قدس سره في الرسالة وقال العلامة ركن الدين محمد بن علي الجرجاني
في شرح المبادي الاشبه انه اذا ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز
له الاستفتاء من الحاكي سواء حكى عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ
باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى
الدليلين فان لم يجد فلا يخ اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان
وجده تعين ايضا وان لم يجده فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا
فان وجده وجب الاخذ بقوله وان لم يجده وجب الاخذ من كتب
المجتهدين الماضين انتهى وربما نقل مثل ذلك عن الشيخ الجليل الشيخ
علي بن هلال قدس سره ومال بعض المتأخرين الى عدم بطلان التقليد
بموت المجتهد الذي قلده في حيوته وعدم جواز تقليد الميت ابتداء
بعد موته وهو قريب وذهب بعض المعاصرين الى الجواز
مطلقا قوله ره الثاني الخ قد يقال ان وجوب تقليد الاورع الاعلم
انما هو عند امكانه ومع التعذر فهو كتقليد مجتهدين حيين
متساويين فيتخير المقلد في تقليد من شاء قوله ره لم تكن حجيتها
الخ حاصله انه قد تشتمل المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتائجها
لزوم عقلي فتلك المقدمات والنتائج لا تصير حجة الا بعد اتصاف
الانسان بالظن بها وبعد اتصافها بالمظنونية وبعد الموت يزول
الظن فتزول الحجية وحول به يظهر مما ذكره المص ره وقد استدل
السيد المحقق السيد نعمة الله في بعض رسائله على جواز تقليد

الميت بدلائل عقلية ونقلية وانا اذكر منها فى نظرى ويظهر منها
حال عبادة الحى هل اذا كانت مطابقة للواقع من غير تقليد للمجتهد
الحى ولا الميت كما سيشير المصنف اليه بعد هذا قال قدس سره الاول
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان التفقه
شامل لرواية الحديث وللاجتهاد دون التقليد وحذر القوم المترتب
على الانذار ليس الا العمل بما بلغه النافرون اليهم ورووه
لهم سواء بقى النافرون او ماتوا فان العلم المنقول من صاحب
الوحى عليه السلم لا يموت بموت ناقله اقول لا نسلم ان الافتاء هو نقل
علم صاحب الوحى بل هو نقل المفتى ما فهمه من علمه فربما لا يكون
مطابقا للواقع نعم يرد على هذا ان احتمال عدم المطابقة ان كان مانعا
للعمل فلا فرق بين الحى والميت والحق هو ان الاجتهاد ان كان عبارة
عن تبليغ ما دل عليه الكتاب والسنة والاجماع المستند اليهما
باحد الدلالات الى من لا طريق له الى فهمها فليس هو الا نقل العلم
ولا يموت بموت الناقل وان كان عبارة عن غيره فاتباع الحى
فيه كالميت ولعل ما قلناه هو مراده من الاجتهاد كما يومى اليه
دليل السادس الثانى منها اذا اخذ المقلد مسئلة مثلا من الفقيه
الحى وكان مصاحبا لذلك الفقيه مطلعا على احواله وتبدل
ارائه فافتاه بحكم مستنده النص والاجماع فعمل به واستمر
عليه الى بعد صلوة المغرب فمات ذلك الفقيه بين الصلوتين
فعمل بتلك الفتوى فى صلوة العشا فيكون بناء على ما قلتم

صلوته المغرب صحيحة وصلوة العشا باطلة فنحن نسئل عن بطلان
هذه الصلوة الموافق حكمها للنص والاجماع ولا يستندون فى بطلانها
الى شىء سوى موت ذلك الفقيه رحمه الله فلازم كونه شريكا فى
الاحكام الشرعية وهذا لا ينطبق على اصولنا نعم يوافق
ما ذهب اليه الكوفى حيث يقول فى مسجد الكوفة قال على
وانا اقول يعنى خلافا له اما علمائنا رضوان الله عليهم
فانهم يحكون كلامه ويعملون به فلا تفاوت فى اتباع اقوالهم بين
حيوتهم وموتهم اقول كونه شريكا غير مستلزم لتاثير موته
فى قبول قوله كما ان موت صاحب الشرع غير مستلزم
لبطلان شرعه نعم ان كان وجوده ووجود ظنه علة لثبوت الحكم
الشرعى كنص الشارع رحمه الله يلزم من انعدام العلة انعدام المعلول
فيؤثر موته فى قبول قوله بان يترتب عدم القبول على الموت
كرفع حكم النص بنسخه ولعل مقصوده ره ما قلناه السادس
ان كتب الفقه شرح لكتب الحديث ومن فوايدها تقريب معانى
الاخبار الى افهام الناس لان فيها العام والخاص وفيها المبين والمجمل
وفيها المطلق والمقيد وفيها المشترك والمنصوص عليه و
فيها اللفظ المحتمل للمعانى المتعددة وفيها ما هو محتاج الى التبليغ
الى غير ذلك وهذا كله يحتاج الى البيان وليس كل احد يقدر على
بيان هذه الامور من مقارها والمجتهدون رضوان الله عليهم
بذلوا جهدهم فيما يحتاج الى البيان وترتيبه الى احسن نظام
واما الاختلاف بينهم فهو مستند الى اختلاف الاخبار

او فهم معانيها من الالفاظ المحتملة حتى لو نقلت تلك الاخبار
بعينها لكانت موجبة للاختلاف كما ترى الاختلاف الواقع بين
المحدثين مع ان علمهم مقصور على الاخبار المنقولة وبالجملة فلا
فرق بين التصنيف في الفقه والتاليف في الاخبار لان الكل احكام
الله تعالى لا يموت بموت المؤلفين لها كما تقدم اقول ان جاز للمكلف
العمل بواحد من الاخبار المختلفة اذا علم او ظن صدورها
من المعصوم عليه السلم من غير ترجيح وكذا العمل باحد محتملات
الالفاظ المتشابهة جاز تقليد الميت اذ ليس تقليده الا هذا العمل
وان احتاج الى ترجيح واحد منها وحصول الظن بارادة احد
المحتملات فح يرجع النزاع الى كفاية ترجيح الميت وظنه لعمل
غيره بها بعد موته وعدمها وقد علم حالها مما قاله المص ثم
قال العاشر يظهر وجهه مما نتكلم به معهم على الاصل الثاني
وهو توهمهم ان الرعية صنفان مجتهد ومقلد ومن اخطا التقليد
بطلت عبادته وان كانت على جادة الصواب وموافقة لما افتى به
الفقيه الحي اذ لم ينقلها عنه وقد نص الشهيدان قدس الله
روحيهما على بطلان عبادات العوام من وجوه كثيرة منها ان
اكثر جزئيات الصلوة مما وقع الخلاف في وجوبها واستحبابها و
الاتيان بها على احد الوجهين واجب وذلك لا يكون الا بالتقليد
للفقيه حتى يحصل العلم بالوجه الراجح عند ذلك الفقيه ومثل هذا
الخلاف الواقع بين العلماء قدس الله ارواحهم في وجوب السورة
واستحبابها ووجوب التسليم واستحبابه الى غير ذلك مما يطول

تقلده

تقلده ومنها ان العبادة التي يوقعها المكلف جاهلا باحكامها مما ورد
النهي عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد عندهم ولا معنى للفاسد
الا الباطل الذي يحتاج الى القضاء وان الجاهل عندهم غير معذور
في الاحكام الا ما اخرجه الدليل كالجهر والاخفات والقصر والتمام
وبعض الموارد الخاصة المذكورة في كتب الفقهاء عطر الله مراقدهم
والكلام على هذا من وجوه الاول ان ظاهر الاخبار هو ان الجاهل
معذور الا ما اخرجه الدليل مثل قوله صلى الله عليه واله وضع
عن امتي ما لا يعلمون ومثل قوله صلى الله عليه واله الناس
في سعة ما لم يعلموا والاحاديث بهذا المضمون مستفيضة بل
متواترة وهي باطلاقها شاملة للعبادات اقول هذا الوجه معارضة
باثبات ضد مطلوب الخصم كما ان الثاني اثبات لنقيضه و
سيأتي انشاء الله في اخر الحاشية شطر من الاخبار الواردة في عذر الجاهل
الثاني سلمنا انه لا يعذر في كل الاحكام مما ثبت بالضرورة — لكن نقول ان بعض الاحكام
من دين الاسلام كوجوب الصلوة واعدادها والزكوة والحج
والصيام وتحريم الزنا واللواطة وشرب الخمر وبعضها مما
ثبت بالاجماع كوجوب القيام في الصلوة والركوع والسجود
ونحو ذلك مما لا خلاف في وجوبه وبعضها مما وقع فيه الخلاف
كما تقدم اما القسم الاول فلا عذر للجاهل فيه بل هو مقصر
بالجهل به اجماعا واما القسم الثاني فالمشهور فيه انه كالاول
ايضا وخالف فيه بعض المحققين اما القسم الثالث فالخلاف
فيه مشهور ولعل القول بانه معذور وهو الاقوى

ليكون مصداقا لما تقدم من الاخبار الدالة على نفي دينه
مطلقا اقول تحقيق المقام ان معرفة الحكم اما ان يكون جزءا
للاسلام او لازما بيناه واما ان لا يكون كذلك فعلى الاول لا
معنى لجهل المسلم به وهو موضع البحث وعلى الثانى اما بلغه
وجوب المعرفة فلم يسئل ولم يتعلم او سئل وتعلم من غير المجتهد
وهذا على قسمين الاول ان يكون علمه بالحكم مطابقا للواقع
والثانى ان لا يكون كذلك او لم يبلغه الوجوب ولهذا لم يسئل
عنه ولم يسع على طلبه ومعرفته فمن لم يبلغ فهو معذور
بمعنى انه لا يعاقب اذ لا حجة الا بعد التبليغ والبيان واما لزوم
القضاء فيما له قضاء فهو تابع لدلالة الدليل على ان القضاء فرض
مستأنف كما هو الحق ومن بلغه الوجوب وترك السؤال فهو
معاقب على ترك الطلب مع الامكان واما العقاب على كل كلما
تركه من الواجبات وفعله من المحرمات فموضع تأمل ولا يبعد القول
به اذ العقلاء قد لا يلومون من يضرب غلامه اذا لم يعمل بواحد
واحد مما كتب اليه معتذرا بانى اتى مع ان المولى امره بالتعليم
فتركه واما القضاء فحكمه كالسابق واما من سئل وتعلم من
غير المجتهد فلا يصدق عليه الجاهل كما لا يصدق على مقلد
المجتهد المخطى فلا يشمله ادلة عدم معذورية الجاهل لو
فرض سلامتها من الايراد والقضاء كما تقدم هذا ان لم يكن
بعض فعله مطابقا للواقع واما اذا كان الكل مطابقا فعدم
العقاب والقضاء اظهر فظهر مما قررناه ان الاخبار المعذورية

فى كل

فى كل الاقسام الثلثة سواء كانت بمعنى عدم العقاب ام بمعنى عدم
القضاء ثم ان افضل المحدثين روى فى الكافى عن ابى اليسع عن
الصادق عليه السلم قال قلت لابى عبد الله عليه السلم اخبرنى بدعائم
الاسلام التى لا يسع احد التقصير عن معرفة شىء منها التى
من قصر عن معرفة شىء منها فسد عليه دينه ولم يقبل منه عمله
ومن عرفها وعمل بها صلح له دينه وقبل منه عمله ولم يضر به فيما هو
فيه لجهل شىء من الامور جهله فقال شهادة ان لا اله الا الله و
الايمان بان محمدا رسول الله ص والاقرار بما جاء من عند الله وحق
فى الاموال الزكوة والولاية التى امر الله عز وجل بها ولاية
آل محمد صلى الله عليه واله قال الشارح الفاضل الصالح ره قوله
ولم يضيق به فى بعض النسخ لم يضر به اى لم يضيق او لم يضر
به من اجل ما هو فيه من معرفة دعائم الاسلام والعمل بها
جهل شىء جهله من الامور التى ليست من الدعائم فقوله بما هو
فيه تعليل لعدم التضيق او الضرر وقوله بجهل شىء تعليل
للضيق او الضرر وقوله جهله صفة شىء وقوله من الامور
عبارة عن غير الدعائم ثم قال وحق بالجر عطف على ما جاء به و
الزكوة بدل اقول الاقرار بما جاء به يجب اجمالا عند الجهل
بالتفصيل وتفصيلا عند العلم به وفى الخبر فوايد الاول
ان معرفة هذه الامور كافية للايمان وان كان بطريق التقليد
اذ لا تقييد فى الخبر بل ظاهره الاكتفاء بالشهادة والاقرار
نعم لا بد من الاطمينان ليحصل معنى الشهادة والاقرار التى

ان الجهل بالاعمال كيفية او كمية غير مضر ولا يخرج به المؤمن
عن الايمان الثالث ان تخصيص الاقتدار بالزكوة انما هو للاهتمام
بشانها وادائها ان وجبت لامتناع اكثر النفوس عنه كما هو
معلوم الثالث ان الله سبحانه لم يوجب على الجهال السعي الى التعلم
حتى اوجب على العلماء ان يعلموهم وكما اوجب على الجهال السعي الى التعلم
اوجب على العلماء السعي اليهم للتعليم ومن ثم كانت الانبياء والائمة
عليهم السلام المتمكنون من الحكم يتفقدون للجهال من يعلمهم ومنه قول مولانا
امير المؤمنين عليه السلام في وصف نفسه الشريفة طبيب دوار بطبه
قد احكم مراهمه واحمى مواسمه يضع من ذلك حيث الحاجة اليه من
قلوب عمي واذان صم والسنة بكم متتبع بدوائه مواضع الغفلة و
مواطن الحيرة واراد عليه السلام انه طبيب مرض الجهل وانه متعرض
لعلاج الجهال واستعار لفظ المراهم لما صنعه من العلوم ومكارم
الاخلاق ولفظ المواسم لما يتمكن معه من اصلاح من لا تنفع فيه
المواعظ والتعليم بالحدود وسائر الحدود وورد ان المسيح على نبينا
واله وعليه السلام رأى خارجا من بيت عبادته فقيل له يا سيدنا اشلك
يكون ههنا فقال انما يأتي الطبيب المرضى الخ فاذا ابطلتم عبادة
الجهال بترك التعلم فابطلوا عبادة العلماء بتركهم التعليم اذا وقعوا
عبادتهم في الوقت الموسع لان الامر بالشيء عندكم يستلزم النهي
عن ضده فتكون القضية اذا عامة البلوى اقول ليس الواجب على
العلماء الا ان ينصبوا انفسهم لتعليم دواء مرض الجاهل ومعالجة
المرض بعد اتيان المريض والسؤال وقد نعلو فلو تغير القضية

عامة

عامة كما ادعاه الرابع ان كثيرا من جهال الناس وعوامهم من اهل القرى
والمدن البعيدة عن مدارس العلوم والعبادات لم يعلموا شيئا من الطاعات والعبادات
من اباءهم او من هو اعلم منهم وظنوا بل تحققوا ان هذا هو الواجب عليهم
لا غير ولم يثبت عندهم عقلا ولا شرعا وجوب غيره حتى يكونوا اثمين
بترك الطلب له وتكليف مثل هؤلاء بالوجوب من باب تكليف
الغافل الخ فان كان وجوب هنا فانما هو على الفقهاء لا على مثل هؤلاء
الجهال وقد ذهب شيخنا المعاصر ابقاه الله تعالى الى ان المستضعفين من
الكفار ممن لا يتم عليهم الحجة من عوامهم ومن بعد عن بلاد الاسلام
ممن يرجى لهم النجاة فاذا كان هذا حال المستضعفين من الكفار فكيف
لا يكون المستضعفون من المسلمين مثلهم وهذا القول وان لم يوافقه
عليه الاكثر الا انه غير بعيد ممن تتبع الاخبار اقول هذا امتن من
الوجوه السابقة الخامس انه لا فرق عندكم بين تارك الصلوة و
بين من صلى صلوة غير مستجمعة للشرائط الشرعية بل ولو جمعت
الشرائط لكنه لم يأخذها من المجتهد الحي وان اخذها عن الفقيه الميت
فعلى هذا جاءت الطامة الكبرى والداهية العظمى في بطلان عبادات
عامة الخلق ولزم عليهم ان يكونوا في عداد الكفار وتحت طبقاته
بل يلزم ان يكونوا كفارا لان المصر على ترك الصلوة جاءت الاخبار
ناعية عليه بالكفر كما رواه الصدوق ره في الفقيه عن الصادق عليه السلام
حيث قيل له لم سميت تارك الصلوة كافرا ولم تسم الزاني كافرا
فقال عليه السلام ان الزاني لا يزني الا من شهوة تدعوه الى الزنا
واما تارك الصلوة فهو لا يتركها من شهوة تدعوه اليها وانما يتركها

استخفافا لها فاذا وقع الاستخفاف وقع الاستحقاق للكفر وهذا
الحديث لا يمكن حمله على ما يقولون من الترك استحلالا لعدم الفرق
في الاستحلال بين فعل الزنا وترك الصلوة فيلزم ح ان يكون عامة
الخلق من الشيعة موسومين بسمة الكفر والضلال ولو حملوا
لكنهم اخلوا مثلا بان الاتيان بالسورة هل هو على وجه الوجوب
او الاستحباب مع اتيانهم بالسورة وكذا الوجه في التسليم ونحوه
مما ورد فيه الخلاف فلا تقبل لهم شهادة فيضيق الحال على القاضي
ولا يحكم عليهم بالطهارة فيلزم الحرج على اهل العالم واما هم فيا
ويلهم في الدنيا والاخرة اقول نعم لا فرق في لزوم القضاء ولا
يلزم من اشتراك امرين في شيء اتحادهما في جميع الاحكام ومن الظ
ان تارك الصلوة غير المصلي على غير وجه الشرع بحسب المفهوم
والمصداق فلا يلزم كفر جميع العلماء ولا اكثرهم نعم يلزم فسقهم
عند هؤلاء الاعلام ويلزمه ما قاله من تعطل الاحكام
السادس انك لو تتبعت احوال الناس في هذه الاعصار وفي
اعصار النبي والائمة عليهم السلم لوجدتها متوافقة في شان العوام
والعلماء في المعرفة والجهل والعذر وعدمه والفقيه الذي
يقطع على عباده بالصحة في هذه العصور لو وقعها بين يدي الصادق
عليه السلم مثلا لعابها عليه كما يعيب هو الان على عبادة العامي
الذي يرشد اليه ان حماد بن عيسى من اعظم رواة الاماميين
الصادق والكاظم عليهما السلم وممن شهد له بالثقة واجمع العصابة
على تصحيح ما صح عنه ومع هذا فقد روى عنه في الصحيح انه قال

قال

قال لي ابو عبد الله عليه السلم يوما يا حماد تحسن ان تصلي قال فقلت يا سيدي
انا احفظ كتاب حريز في الصلوة فقال لا عليك يا حماد قم فصل قال
فقمت بين يديه متوجها الى القبلة فاستفتحت الصلوة فركعت وسجدت
فقال يا حماد لا تحسن ان تصلي ما اقبح بالرجل منكم ياتي عليه ستون
سنة او سبعون سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة قال
حماد فاصابني الذل في نفسي فقلت جعلت فداك فعلمني الصلوة فقام
ابو عبد الله عليه السلم مستقبل القبلة الحديث وقوله عليه السلم ما اقبح بالرجل
منكم وقوله بحدودها تامة يشعر بان نقصان صلوة حماد انما كان من
جهة الاخلال ببعض الواجبات الشرعية وما حكم عليه السلم ببطلان ما مضى
من صلوته ولا اوجب عليه الاعادة لان الصلوة الباطلة يجب
قضاؤها عندكم فدل على ان الجاهل معذور فاذا قبل العذر من
مثل حماد مع ملازمته له فكيف لا يقبل العذر من عوام الناس ومن
هو في اقاصي البلاد والصحاري ثم قال الثامن ان قدماء الاصحاب
عطر الله مراقدهم كالشيخ الطوسي واضرابه وكثير من المتاخرين
وعامة المحدثين ذهبوا الى ان قصد القربة كاف في صحة العبادات
من غير حاجة الى التعرض لوجه من الوجوب والندب فالعوام اذا
اتوا بالعبادات على هذا الوجه مطابقا للقانون الشرعي فالذي
يوجب عليهم بطلان العبادات الان يقولوا ان كون قصد القربة
كافيا في صحة العبادات من اقوال الموتى فلا اعتماد عليها فيقال لكم
ان ما نقلتموه من اقوالهم وفتاويهم في عدم جواز تقليد الموتى هي
من فتاوى الموتى ايضا فلا اعتبار بها والجواب الجواب التاسع قولكم

ان صلوة الجاهل التي لا يعرف احكامها قد ورد النهي عنها ما معنى الجاهل
باحكامها فان كان المراد عدم اخذها من المجتهد الحي فهذا عين النزاع
ونحن نمنعه بل نقول ان من تعلم الصلوة مثلا من ابويه ونحوهما وكان
على القانون الشرعي بان ياتي بالواجبات وبما اختلف في وجوبه على وجه
القربة تكون عبادته صحيحة مجزية وان لم ياخذها الا من الفقيه الحي
ولا من الميت وان كان المراد من جهله باحكامها عدم الاتيان بها فهذا يرجع
الى التفصيل المذكور في مطاوي ما تقدم وهو ان الجهل باعدادها
وما انعقد الاجماع عليه من ركوعها وسجودها ونحوهما فلا
يعذر صاحبه واما الجهل بباقي كيفياتها وما اختلف فيه منها
فلعل الجاهل فيه معذور وان كان ممن يقبل العذر في حقه ثم قال
الحادي عشر ان جماعة من الشيوخ والنساء وسكان القرى والعماري
ومن في طبقتهم من المكلفين لو كلفوا كما يقولون باخذ الاحكام
من المجتهد الحي لزم منه التكليف بما لا يطاق كما لا يخفى على المنصف
نعم ان ايجاب هذا الحكم منكم مشكل جدا وحجج الله صلوات الله عليهم ما
كانوا ياخذون من الجهال بما يفعلون روي ان امير المؤمنين عليه السلام
راى رجلا يصلي مستعجلا بها فقال له ما هذه الصلوة فأتى
بصلوتك فتأنى في الصلوة الاخرى فقال له عليه السلام ما احسن هذه
الصلوة ام الاولى فقال يا امير المؤمنين الاولى هو الاحسن
لاني صليتها من خوف الله وهذه من خوفك فضحك عليه السلام
ومضى عنه وفي الاخبار اشارة اليه بل دلالة عليه روى الكليني طيب الله
ثراه في اصول الكافي عند ذكره ثواب العالم والمتعلم هكذا

علي بن

علي بن ابرهيم عن احمد بن محمد البرقي عن علي بن الحكم عن علي بن
ابي حمزة عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من
علم خيرا فله اجر مثل من عمل به قلت فان علمه غيره يجري ذلك
له قال ان علم الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال وان مات فانه ظاهره
يدل على انهم يعملون بذلك العلم بعد موته ولا نشك ان فقهائنا
الامامية رضوان الله عليهم انما يعلمون الناس علوم اهل
البيت عليهم السلام لا علوم الفقهاء الاربعة ونحوهم من اهل القياس
وفي كتاب الاحتجاج عن الامام ابي الحسن علي بن موسى الرضا
عليهما السلام في حديث يقول فيه ويقال للفقيه يعني يوم القيمة
يا ايها الكافل لايتام آل محمد عليهم السلام الهادي لضعفاء محبيهم و
مواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ منك او تعلم منك
فيقف فيدخل الجنة ومعه فئام وفئام وفئام حتى قال
عشرا وهم الذين اخذوا عنه علومهم واخذوا عمن اخذ عنه
الى يوم القيمة فانظروا كم فرق ما بين المنزلتين اقول الفئام
مائة الف وهو يشمل رواية الحديث والفتوى بل هو ظاهر
في الثاني اذ اكثر العوام لا يعرف معنى الحديث ولا التوفيق
بين الاخبار ولا ما هو شرط في الفتوى **قوله** ره قال الفاضل
الورع مولانا احمد الاردبيلي قدس سره ظني انه يكفي في
الاصول الوصول الى المطلوب الخ ههنا ثلث مقامات الاول
في انه هل يجوز التقليد في الاصول اولا الحق نعم لان الاصل
عدم الوجوب ولا صارف اذ ادلة وجوب النظر مدخولة

مثل قولهم النظر مما لا يتم دفع الضرر الذي هو واجب الا به وكل ما
لا يتم الواجب الا به فهو واجب اما تحقق الضرر فان من رأى عليه
نعما متوافرة باطنة وظاهرة مع علمه ضرورة بانها من جانب الغير
ورأى الاختلاف في الصانع وصفاته جوّز وجود منعم منه طلب
معرفته وشكر تلك النعم فيحصل له خوف زوال النعمة بل
حلول النقمة بترك معرفته وشكره والجواب اولا منع استلزام
مجرد التجويز للخوف الا مع اقترانه بدعوى مدعي الرسالة
المقرونة بالمعجز وترك المكلف الاصغاء اليه والنظر الى
معجزته اذ ح يحصل الخوف لاحتمال صدق المدعي وبالجملة
شرط الخوف التبليغ او ما قام مقامه من الالهام وغيره وثانيا ان
المدعى عموم الوجوب للمكلفين والدليل لا يفيده على تقدير تسليمه
لان منهم من لا يحصل له الخوف حتى يجب عليه عقلا دفعه
كمن قلّد محقا وجزم به فانه بعد ما اعتقد تقليدا اعتقادا جازما
ان له صانعا منعما فشكره بموجب اعتقاده مطمئن بقضاء ما يجب
عليه فكيف يحصل له الخوف وان جوّز ان يكون اكتفاؤه بالتقليد
من هو ما مجرد التجويز والاحتمال غير موجب لظن الضرر وحصول
الخوف وكمن ظن وجود الصانع وصدق النبي صلى الله عليه
وآله وعمل بشرايعه وكمن حكم بالتقليد حكما جازما بنفي الصانع
فممن يخاف وكذا من ظن ذلك اذ احتمال الضرر يكون مرجوحا
عنده فلا يكون مظنونا فلا يحصل له خوف نعم من لم يقلد احدا
وخطر بباله او القي اليه ما يحصل به الخوف وحكم بان دفعه

واجب يجب عليه عقلا النظر والا فليس بمكلف اذ لا يتوجه الذم العقلي
والتكليف الشرعي الى الغافل ومعلوم ان هذا نادر بالنسبة
الى من عداه في غاية الندرة فيكون الدليل اخص من المدعى وتخصيص
المدعى مما لا يرضى به مدعيه هذا امتن ادلتهم ولهم ادلة اخر
مثل قولهم ان الله امر النبي صلى الله عليه وآله بالنظر في قوله
عز وجل فاعلم انه لا اله الا هو فالامة اولى والجواب ان هذا
الخطاب ليس متوجها اليه صلى الله عليه وآله بل هو من قبيل
اياك اعني واسمعي يا جارة مع ح يمكن ان يكون المراد بالعلم القطعي كما
قاله الرازي وايضا اذ لو كان المطلوب طلب النظر منه صلى الله
عليه وآله لكان الواجب ان تكون هذه الآية اول ما نزل عليه
ولا يحضرني ان احدا من المفسرين يكون قائلا به سلمنا انه
داخل فيه ايضا فنقول ان المراد طلب العلم وهو الاعتقاد
الجازم المطابق للواقع وهو يحصل للمقلد ايضا اذا قلد من
يقول بالحق ولو اتفاقا سلمنا ان الخطاب مختص به صلى الله
عليه وآله ولكن لا نسلم الاولوية لجودة قريحته وقصور
اذهانهم بالنسبة اليه صلى الله عليه وآله ومثل قولهم ان
التقليد مذموم خرج عنه الفروع فبقي الباقي والجواب
ان الذم للمقلد في الباطل مع وضوح حجة الحق كما هو مورد
الآي الشريفة ومثل قولهم الاجماع واقع على وجوب العلم
في الاصول والجواب ما مر من ان العلم اعم مما حصل بالنظر
مع ان الاجماع انما يكون حجة لمن اعتقد الشيعة فلا ينهض

على من لا يقول بالاله تعالى شانه المقالة الثانى فى اقسام المقلد على القول
بجواز التقليد واحكامها فنقول المقلد ح لا يخ اما ان يكون
مقلدا فى مسئلة حقه او باطله وعلى التقديرين اما ان يكون
جازما بها او ظانا وعلى تقدير التقليد فى الباطل اما ان يكون
اصراره على التقليد مبنيا على عناد وتعصب بان حصل له
طريق علم الى الحق فاسلكه اولا فهذه اقسام ستة الاول من قلد فى مسئلة
حقه وجزم بها مثلا قلد فى وجود الصانع وصفاته وعدله وحكمته
الى اخر ما يجب فى المعرفة فهذا مؤمن لان مناط الايمان اطمينان النفس
بالعقايد الحقة اذ كمالها انما يكون فى القوة النظرية بحصول العقايد
لها من غير ملاحظة علة الحصول اعنى المقدمات البرهانية او حضور
المعلوم كما هو الواقع عندها وحسن الظن باحد وقبول قوله بحيث
تطمئن النفس ويزول التردد واحتمال النقيض او غير هذه ولذا
لا ترى عاقلا يعين للعلم بحقايق الاشياء تصديقا وتصورا طريقا خاصا
لا يجوز تجاوزه بل ما ذكروه من جملة الطرق لا بمعنى الانحصار كيف
وعلم العقول حصولى عند الاكثر من غير اكتساب من حد او برهان
وهو كالعلم الذى به تقربهم الى الله تعالى وكذا المعصومين الا ترى
الى تكرر قوله تعالى يؤمنون بالله واليوم الاخر من غير ان
يقيد طريق ايمانهم ومستنده بعد حصول ما يجب فى الايمان
باى طريق كان يجب الحكم بايمانه وكذا الحكم بالكفر بمجرد عدم استناد
العقايد الى الاستدلال شطط من القول وقد كتبت فى شرح
الفارسى على الباب الحادى عشر ما ينفعك فى هذا المقام الثانى من قلد

فى

فى مسئلة حقه مثل ما ذكر وظن بها من دون جزم فالظاهر اجراء حكم
المسلم عليه فى الظاهر اذا اقر بالشهادتين اذ ليس حاله بادون من حال المنافق
لا سيما اذا كان طالبا للجزم مشغولا بتحصيله فمات قبله واما فى الاخرة
فامره الى الله الثالث من قلد فى باطل مثل انكار الصانع او شيء مما يجب
فى الايمان وجزم به من غير ظهور حق ولا عناد الرابع من قلد فى باطل
وظن به كذلك والظاهر فى هذين الحاقهما بمن لم يتم عليه الحجة يوم القيمة
واما فى الدنيا فيحكم عليهما بالكفر ان اعتقدا ما يوجبه وبالاسلام
ان لم يكن كذلك الاول كمن انكر النبى مثلا والثانى كمن انكر الامام
الخامس من قلد فى باطل جازما مع العناد السادس من قلد فى باطل
ظانا كذلك وهذان يحكم بكفرهما بعد ظهور الحق لاصرارهما المقالة الثالث
فى اقسام المقلد ح اما ان يكون مقلدا فى حق او باطل وعلى التقديرين مع
الجزم او الظن وعلى تقدير التقليد فى الباطل بلا عناد او به وعلى
تقدير الكل لا اقل اصر على التقليد او رجع ولكن لم يحصل له كمال الاستدلال
بعد او لا فهذه اربعة عشر قسما الاول المقلد فى الحق جازما مع العلم
بوجوب النظر والاصرار فهذا مؤمن فاسق لاصراره على ترك الواجب
الثانى هذه الصورة مع ترك الاصرار والرجوع الى الاستدلال
فهذا مؤمن غير فاسق الثالث المقلد فى الحق ظانا مع العلم بوجوب
~~النظر والاصرار فهذا مؤمن فاسق لاصراره على ترك الواجب~~
~~الثانى هذه الصورة مع ترك الاصرار والرجوع الى الاستدلال~~
~~فهذا مؤمن غير فاسق الثالث المقلد فى الحق ظانا مع العلم بوجوب~~
النظر مع الاصرار وظن انه ينجى فى الاخرة وفاسق لاصراره الرابع هذه الصورة من دون

على تقدير عدم جواز التقليد واحكامها
فنقول المقلد
وعلى التقادير كلها دل عقله على الوجوب
او بين له غيره

الاصرار فهذا مسلم ظاهرا غير فاسق الخامس المقلد في الحق جازما مع
عدم العلم بوجوب النظر السادس المقلد في هذه الصورة ظانا وهذان
حكمها هنا حكمها في السابق من غير فسق اذ لا اثم على الجاهل السابع
المقلد في الباطل جازما معاندا مع العلم بوجوب النظر والاصرار
عليه فهذا اشد الكافرين الثامن به هذه الصورة من غير عناد
ولا اصرار بعد العلم بالوجوب فهذا كافر ايضا ان مات ولم يرجع من
اعتقاده الباطل التاسع هذه الصورة من غير علم بالوجوب وهذا
ايضا كافر وكذا العاشر يعني هذه الصورة من غير عناد الحادي عشر
المقلد للباطل ظانا معاندا مع العلم والاصرار والثالث عشر بلا والثاني عشر بلا اصرار
علم والرابع عشر بلا عناد والحكم فيه في الجميع يظهر مما سبق قوله ره
قال الفاضل الورع الى قوله يكفي الفعل على ما هو المامور اقول قد
عرفت آنفا حكم التقليد في العقايد الاصلية واما الاحكام الفرعية
فالوضعي منها كجعل الشيء سببا او مانعا او شرطا فالظاهر عدم الاحتياج
الى الاخذ من المجتهد او من غيره على انها مما جعلها الشارع سببا
وشرطا ومانعا بل يكفي في صحتها فعلها مطابقا للواقع واما
الشرعي فلما كانت العبادات يعتبر فيها قصد التقرب الى الله تع
فلابد من العلم بكونها مرضية عند المتقرب اليه فعلا في المامور به
وتركا في المنهي عنه وهذا العلم يحصل من طريق العقل في بعض الاعمال
القلبية التي لا يبحث عنها الفقها وان ورد بها الشرع كالتحلي بالاخلاق
الحسنة والتخلي عن الصفات الرذيلة فيحتاج المكلف في غيرها الى خبر من
يخبر عن الله بان الفعل الفلاني بصفة كذا وكذا والترك الفلاني كذلك

تما

مما يتقرب بها الى الله تع والمخبر اما ان يكون النبي صلى الله عليه واله او الامام
عليه السلم او غيرهما بالنقل عنهما فاذا فعل او ترك على النحو الذي اخبر الواقعي معتقدا
ان الشارع امر او نهى فقد حصل للنفس كمالها بحسب القوة العملية ولا
يقدح في حصول الكمال كون المخبر ممن لا يجوز تقليده بل كونه كاذبا في نفسه
كما اذا اخبر بعبادة واسندها الى الشارع مع عدم سماعها من احد واتفق
مطابقته للواقع وعمل احد بمقتضاها لانا نقول ان ثمرة العبادات هي القرب من
الله وهو يحصل بقصد التقرب فلو فرضنا ان احدا فعل فعلا غير مطابق
لما قرره الشارع مع اعتقاده مطابقته وقصد التقرب للزم حصول
هذا الكمال فلم شرطتم ان يكون مطابقا للواقع لانا نقول قصد التقرب
بالفعل مع اعتقاد مطابقته لما قاله من يجب اطاعته بعد بذل الجهد وطاقته
موجب للتقرب كما قلت ولكنا نقول ان كل فعل ليس مما يحصل به الكمال
المطلوب للنفس اذ يجوز ان يكون لخصوصية ما قرره الشارع من الهيئات
مدخل في التكميل وان لم يبلغه عقولنا مثلا نقول ان فعل الظهر خمس ركعات
او ثلثا لا يحصل به الكمال وان قصد به التقرب ويحصل به فعل اربعا
اما لان كيفية العبادات كالادوية للامراض بحيث لو زيد تركيب
او نقص في الاجزاء لا يؤثر الاثر المطلوب فكذا يكون حال العبادات
لحفظ صحة النفس او ازالة مرضها ولا ريب في هذا عند من لا
يجوز الترجيح بلا مرجح اذ وضع الشارع للعبادات على هيئة خاصة دون
غيرها من الهيئات الممكنة فيها لا بد ان يكون لامر مرجح عنده مع ان
غرضنا الان حصول التقرب مع برائة ذمة المكلف من القضاء
وكونه ممتثلا لما امر به وهذان الامران لا يحصلان من العبادة

اذا فعلت على طريق غير مطابق للواقع وحصل لها مع المطابقة ظنّ ظهر
وبالجملة لا دليل على انّ الشارع امر بالفعل او الترك بشرط ان يكونا
ماخوذين منه او من الامام عليه السلم او المجتهد لا غير وان اسنده
الغير الى الائمة عليهم السلم وحصل لنا الاطمينان من قوله غاية الامر ان
يكون الاخذ على هذا النحو واجبا خارجا عن العبادة ويكون
تاركه آثما لاجله وترك الامر الخارج لا يضر بالامتثال اذا كانت
اتيا باجزائها وشرايطها واقعة على النحو المقصود وفي الحسن المشهور
وهو من بلغه ثواب من الله على عمل الخ اشارة الى ما قلنا وقال
الفاضل التحرير مولانا محمد باقر قدس سره في الذخيرة عند شرح
قول المص ره في مبحث اوقات الصلوة ولو صلى عامدا او جاهلا
او ناسيا بطلت صلوته ولو اتفقت صلوة الجاهل في الوقت فان
قصدنا بالجاهل من علم وجوب رعاية الوقت وعرف المواقيت
لكنه جاهل بالوقت لعدم مراعاته بالوقت فالظ بطلان صلوته
على القول باشتراط التقرب وقصد الامتثال في الطاعة لانه
لم يات بها على وجه الامتثال والاطاعة نعم ان قيل بعدم اشتراط
ذلك في الصحة وسقوط التعبد لم يبعد القول بالصحة ههنا
وان قصدنا به بالجاهل بوجوب من علم وجوب رعاية الوقت المحدود
لكنه غير عارف بالوقت فالظ البطلان ايضا على القول الف
بالتقريب السابق وان قصدنا به الجاهل بوجوب رعاية الوقت
ففيه اشكال ورجح بعض افاضل المتاخرين قدس سره الصحة
لصدق الامتثال وقال ايضا كل من فعل ما هو في نفس الامر

وان لم

وان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالما بنهيه وقت الفعل حتى
لو اخذ المسائل من غير اهله بل لو لم ياخذ من احد وظنها كذلك
فانه يصح ما فعله وكذا في الاعتقادات وان لم ياخذها عن ادلتها
فانه يكفي ما اعتقده دليلا واوصله الى المطلوب ولو كان تقليدا او
كذا نقلهم من كلام منسوب الى المحقق نصير الملة والدين قدس سره
العزيز قال وفي كلام الشارع اشارات اليه وذكر اشياء يطول
الكلام بذكرها وعندي ان ما ذكره منظور فيه لمخالفته للقواعد
المقررة العدلية وليس المقام محل تفصيل لكن اقول اجمالا
انّ احد الجاهلين ان صلى في الوقت والآخر في غير الوقت فلا
يخ اما ان يستحقا العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما
دون الآخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان استحقاق العقاب
انما يكون لعدم الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني
يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب
يجري الكلام في كل واحد واحد من افعال الصلوة ويفضي
الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذا مفسدة واضحة
ولا يشرع لاحد الاجتراء عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى
الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية
الموجبة للمدح او الذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه
بضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحد منهما فيه ضرب من
التعمل والسعي وتجويز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور
في استحقاق المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق

العدلية في كل زمان واما الاشارات التي ذكرها فكل منها قابل للتاويل
فيشكل الاعتماد عليها والتعويل وليس المقام محل التفصيل فهذا
ظاهر التحقيق وان كان الاشكال فيه وفي نظايره ثابتا قوله فيتا
الثاني ونقول انهما لا يستحقان العقاب على ترك مراعات الوقت لعدم
علمهما بوجوبها وعدم تكليفهما بها لاستحالة تكليف الغافل واما
الصلوة مع شرائطها المعلومة لهما فقد فعلاها وهي الواجبة
عليهما ويعاقبان عليها ان تركاها نعم يجب على الثاني الاعادة في
الوقت لو فرض انه علم فيه ان المطلوب منه الصلوة في
الوقت ولم يفعلها دون الاول الا ان يكون المطلوب منه
الصلوة بشرط العلم بوجوب رعاية الوقت فهنا وان اتى با
لصلوة في وقتها ولكنه لم يات بشرطها والمشروط يعدم بعدم
شرطه فيجب عليه الاعادة في الوقت لو علم فيه ان المطلوب
منه الصلوة المشروطة بذلك الشرط ولم يدل على هذا الاشتراط
دليل واما القضاء فهو فرض مستانف لا بد من النظر في دليله
فان افاد وجوبه عليهما او على واحد منهما فهو المتبع والا فلا
قوله ره ولو انفتح الخ قلنا هذا يفضي الى ان يكون كل واحد
واحد من اعمال الصلوة الذي لا يعلم المكلف وجوبه غير مكلف
به لاستحالة تكليف الغافل وهذا لا مفسدة فيه بل هو مقتضى
قواعد العدلية هذا مع فرض الجهل بانه يجب عليه السعي الى
معرفة الصلوة بشرايطها واركانها وموانعها بحيث يحصل له
القطع او الظن بانه لم يفت عنه شيء منها واما لو فرضنا ان

احدا

احدا علم بوجوب السعي ولكنه تركه واتفق انه صلى صلوة تامة
الشرايط والاركان خالية عن المفاسد والاخر علم ايضا كذلك وتركه
وصلى مع فوت بعض الشرايط مثلا لقلنا الاول معاقب على ترك
السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه بها وليس السعي والمعرفة من
شرايطها بل هما واجبان خارجان عنها لانا فرضنا بها كذلك ولو فرضناهما
شرطا وان المكلف علم ان المطلوب منه الصلوة المشروطة
لعوقب لانه لم يات بها في الواقع واما الثاني فيعاقب على ترك السعي
وعلى عدم الاتيان بالصلوة لانه قد علم وجوب السعي ليعلم الشرايط
وغيرها ويأتي بالصلوة التامة فترك السعي واستمر جهله بالشرايط
ثم لم يات بها مطابقة للواقع فلا بعد في عقابه اذ لا يعد قبيحا ولا
يذم فاعله وانت اذا تاملت ما قلناه يجوز لك اختيار الشق
الاول مع فرض العلم بوجوب السعي ان اريد بالعقاب مطلقه
اي سواء كان على ترك السعي ام على تركه وترك الصلوة واختيار
الشق الاخير ان اريد به العقاب على ترك الصلوة قوله ره وتجويز
مدخلية الخ نقول انه استحق المدح لاجل ما فعله عن علم وهو
الصلوة ولم يستحق العقاب لانه اتى بما هو المطلوب منه و
ان لم يعلم بالطلب لا يقال اذا لم يستحق العقاب على تركه مراعات
لجهله بلزومها فيستحق المدح عليه وهو كالبطلان لانا نقول لا
ملازمة بين استحقاق المدح وعدم استحقاق العقاب بان يكون
كل ما لا يستحق عليه العقاب يستحق عليه المدح الا ترى ان تارك
الزنا من غير قصد القربة لا يستحق العقاب ولا يستحق المدح

فغاية الامر ان يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلى فيه اقل ثوابا من
العالم الذي راعى الوقت وصلى فيه لان الثاني تقرب الى الله بفعلين
والاول بفعل واحد قوله ره قابل للتاويل فيشكل الاعتماد عليها
والتعويل اقول ان كان قبول التاويل اقول ان كان قبول التاويل
من غير معارض باعث عليه سببا لاشكال الاعتماد والتعويل تشكيل
الاعتماد على شيء والتعويل وان كان هناك معارض فلا بد من بيانه
ليعلم التعويل والحق ما قاله ره وهو الذي افاده تقدس ظاهر
التحقيق وجليل النظر ولعل دقيقه يعطى ما افاده الفاضل التقي
تقدس لطيفه فتامل فان المقام مطمح الانظار قوله ره روى الكليني ره
في باب المسئلة الخ اقول هذا الخبر هو الذي به يصولون وعلى ما فهموا
منه يعولون في عدم جواز التقليد في الاصول مع امعان النظر في فقه
هذا الكلام الصادر عن منبع النبوة والامامة يعطي جوازه بيان ذلك انه
عليه السلم عبر بالمؤمن عمن يسئل عن اربعة امور وبالكافر عمن يسئل
عن ثلثه مشتركة بينهما ثم بين عليه السلم انهما مما يسئلان عن طريق المعرفة
فيجيب كل منهما بجواب مخالف لجواب الآخر فصار المؤمن مخالفا
للكافر في السؤال عن الامام وفي جواب السؤال عن طريق المعرفة
ولم ينكر عليه السلم ان الكافر يسئل عن امامه بل ادرجه في الاسلام
لان كل احد له امام ولما كان امر امامته امر الكافر منوطا باتفاق
الناس لا بنص من الله سبحانه وكذا اكثر اعماله ماخوذ من الآراء
والاهوية لم ينسب هذا المسئول وهله الى هداية الله سبحانه
واما المؤمن فلما كان جميع عقايده واعماله منتهيا اليه سبحانه نسب الهداية

اليه

اليه وذلك لانه لا يعتقد شيئا ولا يعمل عملا الا من دليل منصوب
من الله او من قول من ينتهي قوله الى الله سواء كان اماما منصوبا من قبله
او صادقا يصل العلم عليه دون غيره لصحابته بنسب ما يبق له
الى ذلك الامام وبالجملة يجوز لمجتهد اهل الحق ومقلديهم ان يقول
جميع عقائدي واعمالي امر هداني الله اليه ولا يجوز للكافر ان يقول ذلك
لانه اشتبه فيما هو عمدة الاسلام وعروته الوثقى وحبله المتين بقول
بقول الناس وهداتهم واجماعهم ويستوي في هذا عالم الكفرة و
جاهلهم ويكفي للتعذيب الخطأ في هذا الاصل وان فرض كونه احدا مصيبا
في الباقي واما اعتراض الكافر على الله بانك لم توفقني لصحبة
الصادق المحق وابتليتني بصحبة الكاذب المبطل فهو كاعتراضه
بانك لم جعلت ابوي كافرين ومكاني بلاد الكفرة وغير ذلك والجواب
الجواب وقوله تثبتني الله عليه يدل على ان عقايده كانت في عرضة
الزوال لولا تثبيت الله وهذا هو شان المقلد للحق واما المستدل
المتيقن فتثبيت الله اياه مندرج في هدايته لان اليقين يمتنع
زواله فتامل ويدل ايضا على ان العذاب ليس بمحض التقليد انه
عليه السلم في مقام بيان حال الصنفين في ضمن اتي فرد كانا فيكون المخالف
الذي اجتهد في دينه واعتقد بما اعتقد عن شبهة جزما بلا تهاون بلاد
كافرا ايضا ولا ريب انه لم ياخذ من الناس الا اصل الامامة فانه
مال به لاجماع الناس لا من جهة قول المعصوم الذي هو قول الله
ايضا وملخص الكلام انه الامام عليه السلم سلك في هذا الخبر مسلك
التقية كما هو ظ على المنصف والغرض بيان استحقاق الثواب والعقاب

لهذا الأصل فمن سمع قول الله من الناس ليس كمن سمع قول الناس من الناس
ولهذا يثاب المؤمن بما يخبره الناس عن الله وان لم يكن الخبر مطابقا
للواقع والكافر يعاقب وان كان كل عمله مطابقا للواقع قوله ره ويمكن
تقييدها وتخصيصها الخ اقول التقييد والتخصيص وامثالهما كبيان
المجمل ان كانت ظاهرة واضحة ليست تمايل عنها احد وينكره الاخذ
فهي متبعة والا فالرجوع الى الاخبار ان كانت والا فالتوقف
في الافتا والاحتياط في العمل قوله ره مع احتمال تقديم السنة
اقول تقديم السنة متعين مع قطعية المتن لان النبي صلى الله
عليه وآله هو المبين لمراد الله تعالى قوله ره لحديث عرض من ثم
الخ عرض الحديث انما يمكن لنا على محكمات الكتاب فهي التي لم
يخالف احد والشيعة في ما هو مقصود منها وكان عدم نسخها قطعيا
عند الكل او عندنا فيتعين مع التاويل في الخبر وفرض حقيته
يستلزم المخالفة المعلوم من الدين او المذهب ضرورة واما العرض
على الذي خولف في المقصود منه وكل استدل على ظاهر ما ادعى
ظهوره بادلة ظنية ليس على حجيتها دليل فليس مما امر الائمة عليهم السلام
به قوله ره العاشر بعد المرجحين الخ اقول وانا اذكر بقول
كلي حال التراجيح الواقعة في الاحاديث ثم انظر ان شاء الله في وجه الجمع
بينها وانقل ما وصل الي من الاقوال فيه بحول الله وقوته فاعلم
ان ترجيح حديث الاصدق اذ ربما كان مخالفا لمحكمات الكتاب ولا ينافي
ذلك صحة صدوره عنهم عليهم السلام لانهم قد يرون مصلحة في
امثال هذه الاحاديث ونحن لا نفهمها اما لغموضها او لان اهل

والاورع والافقه لا يمكن على الاطلاق

بين

بين ما لا يرى الغايب وربما كان مخالفا لما علم من المذهب وكان حديث غير
الاورع موافقا للكتاب والمذهب وربما كان شاذا نادرا وكان معارضه
مشهورا وربما كان ميل حكام العامة وقضاتهم اليه اكثر واما العرض
على الكتاب فبالمعنى الذي قلناه انما ينفع لطرح الاحاديث التي وضعها
الغلاة والملاحدة في الاصول واهل الاباحة وامثالهم في الفروع
لانهم وضعوا ما يخالف محكمات الكتاب واولوا الكتاب على حسب
اهويتهم ومن عمم وربما وضعوا احاديث نسبوها الى الصادقين
عليهم السلام ترويجا لمذاهبهم الفاسدة فوضع الائمة عليهم السلام لشيعتهم
هذه القاعدة واما موافقة العامة ومخالفتها فاعلم ان مذاهب العامة
في زمان الصادقين عليهم السلام ما كانت محصورة في المذاهب الاربعة
وقد نقل عن تواريخهم ان اهل كوفة كان عملهم في عصر الصادق عليه السلام
على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة
على فتاوى ابن جريج واهل المدينة على فتاوى مالك ورجل آخر
واهل البصرة على عثمان وسوار وسعيد والربيع من فقهائهم
واهل الشام على الاوزاعي والوليد واهل مصر على الليث بن
سعد واهل خراسان ومرو على عبد الله المبارك وكان فيهم من اهل
الفتاوى غير هؤلاء كسعيد بن المسيب وعكرمة وربيعة الرأي
وسفيان بن عيينة ومحمد بن شهاب الزهري وكل واحد من هؤلاء
امام قوم برأسه ليس تابعا لغيره وكانت المذاهب الاربعة كغيرها
الحال مال هرون الرشيد الى الحنفية وغيره الى غيرها ولكن لم
تترك المذاهب الاخر الى ان استقر رايهم بحصر المذاهب فحصروها

فى الاربعة فى سنة خمس وستين وستمائة كما قيل فحصرت انتهى
عينها بتوسط السلاطين والامراء واشتهى البعض الاخذ
بتوسط ماذكر ولكنه اقرب الى الصواب من غيره كمذهب الشافعى
فعلى هذا انما يتجه الحمل على التقية لو وافق الخبر جميعهم او اكثرهم
او علم ان مضمونه كان هو المعمول به فى زمان ذلك الامام عليه السلام
الذى اسند اليه الخبر او قامت قراين اخرى يعلم منها انه خارج
مخرج التقية فليس لاحد ان يحمل خبرا على التقية بمجرد انه
موافق لمذهب احمد مثلا وان لم يعلم حال هذا المذهب فى زمان
صدور ذلك الخبر واما الارجاء والتوقف فانه كان فى التقصى
بحكم الله الواقعى مع التخيير فى العمل فالمكلف فى سعة وان كان
فى العمل فيلزم الضيق وترك اكثر العبادات والمعاملات
اذ ليس حديث الا وله ما يضاده او يناقضه وفى الاكثر ليس
يظهر من القرآن حكمه ولا من السنة المتواترة والعامة فى
المسئلة مختلفون مع عدم العلم بحال فتواهم فى ذلك الزمان
واما الاحتياط فربما يؤدى الى الضيق ان قيل بوجوبه و
رجحانه فى الجميع وانت اذا تاملت ما قلناه ونظرت فى
احاديث التراجيح من حيث الاختلاف اذ قد اكتفى فى
البعض بالتوقف وفى البعض بالتخيير وفى البعض فصل
تفصيلا ثم ان المفصلات منها مختلفة الترتيب مختلفة
العدد ونظرت ايضا فى قول الصادق عليه السلام انه هو الذى
اوقع هذا الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم عليهم السلام

دلنا

دلنا علمت ان الاصل هو التخيير فى العمل والتوقف فى الفتوى
فيجوز للمكلف العمل بما فى الكافى والفقيه بشرط عدم
رد الشيخين له سواء كان له معارض ام لا نعم الترجيح بما ذكر
فى الاخبار مستحب ان امكن وسيجيئ كلام ابسط من هذا انشاء الله
تعالى واما ما رد الشيخ فينبغى النظر فيه والتامل كما ينبغى من التامل
فى نقوله المختلفة وفى مطابقة فتواه لما رده فى التهذيب او
مخالفتها له فتامل واما تفصيل ما قيل فى هذا المقام فاعلم ان بعض
من عاصرناه من السادة الفضلاء وكان شريكا لنا فى التحصيل افاض
الله تعالى مراحمه على تربته قد الف فى هذا الشان رسالة ولم
ار غيرها تاليفا بسط فيه القول من بسطها فانا انقل ان شاء الله
تعالى منها ما ذكره من الاحاديث التى لم يذكرها المصنف مع بعض
ما افاده ونقله فان نسخ شئ فاصرح به فالذى نقله من الاحاديث
زايدا على ما نقله المصنف هو هذه الاول ما رواه الصدوق
فى العيون عن الميثمى انه سئل الرضا عليه السلام يوما وقد اجتمع
عنده قوم من اصحابه وقد كانوا يتنازعون فى الحديثين
المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله فى الشئ الواحد
فقال عليه السلام ان الله عز وجل حرم حراما واحل حلالا وفرض
فرايض فما جاء فى تحليل ما حرم الله او تحريم ما احل الله او دفع
فريضة فى كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك فذلك
ما لا يسع الاخذ به لان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن ليحرم
ما احل الله ولا ليحلل ما حرم الله عز وجل ولا ليغير فرائض الله

واحكامه فكان فى ذلك كله متبعا مسلما مؤديا عن الله عز وجل و
ذلك قول الله عز وجل ان اتبع الا ما يوحى الى فكان صلى الله متبعا
لله مؤديا عن الله ما امر به من تبليغ الرسالة قلت فانه يرد
عنكم الحديث فى الشىء عن رسول الله صلى الله عليه واله مما ليس
فى الكتاب وهو فى السنة ثم يرد خلافه فقال وكذلك قد نهى
رسول الله صلى الله عليه واله عن اشياء نهى حرام فوافق
فى ذلك نهيه نهى الله عز وجل وامر باشياء فصار ذلك الامر واجبا
لازما كعدل فرايض الله تعا ووافق فى ذلك امره امر الله عز وجل
فما جاء فى النهى عن رسول الله صلى الله عليه واله نهى حرام ثم جاء
خلافه لم يسع استعمال ذلك وكذلك فيما امر به لانا لا نرخص
فيما لم يرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وآله ولا نامر بخلاف
ما امر رسول الله صلى الله عليه واله الا لعلة ضرورة خوف
فاما ان نستحل ما حرم رسول الله صلى الله عليه واله او نحرم
ما استحله رسول الله صلى الله عليه واله فلا يكون ذلك
ابدا لانا تابعون لرسول الله صلى الله عليه واله مسلمون
له كما كان رسول الله صلى الله عليه واله تابعا لامر
ربه عز وجل مسلما له وقال الله عز وجل ما اتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان رسول الله صلى الله عليه واله
نهى عن اشياء ليس نهى حرام بل اعافة وكراهة وامر باشياء ليس امر
فرض ولا واجب بل امر فضل ورجحان فى الدين ثم رخص فى ذلك
للمعلول وغير المعلول فما كان عن رسول الله صلى الله عليه وآله

نهى

نهى اعافة او امر فضل فذلك الذى يسع استعمال الرخص فيه اذا
ورد عليكم عنا فيه الخبر باتفاق يرويه من يرويه فى النهى ولا
ينكره وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب
الاخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما شئت واحببت موسع ذلك
لك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه واله والرد اليه
والينا وكان تارك ذلك من باب العناد والانكار وترك التسليم لرسول
الله صلى الله عليه وآله مشركا بالله العظيم فما ورد عليكم من خبرين
مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان فى كتاب الله موجودا
حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن فى الكتاب
فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه واله فما كان فى السنة
موجودا منهيا عنه نهى حرام او مامورا به عن رسول الله
صلى الله عليه وآله امر الزام فاتبعوا ما وافق نهى رسول الله
صلى الله عليه واله وامره وما كان فى السنة نهى اعافة او كراهة
ثم كان الخبر الاخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول
الله صلى الله عليه واله وكرهه ولم يحرمه فذلك الذى
يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك الاختيار من باب
التسليم والاتباع والرد الى رسول الله صلى الله عليه واله
وما لم تجدوه فى شىء من هذه الوجوه فردوا الينا علمه فنحن
اولى بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت
والوقوف وانتم طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا
الثانى ما رواه ابن ادريس ره فى السراير عن موسى بن

محمد بن علي بن موسى قال كتبت الى ابي الحسن عليه السلام اساله عن العلم المنقول
الينا عن آبائك واجدادك صلوات الله عليهم قد اختلف علينا فيه
فكيف العمل به على اختلافه والرد اليك فيما اختلف فيه فكتب
ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا الثالث ما
رواه الكليني ره عن ايوب الحر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
كل شيء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب
الله فهو زخرف الرابع ما رواه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما لم
يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف الخامس ما رواه ايضا
عن هشام بن الحكم عن ابي عبد الله عليه السلام قال خطب النبي صلى
الله عليه وآله بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله
فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله السادس ما
رواه عن السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا
فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه السابع
ما رواه الطبرسي في مجمع البيان قال وقال النبي صلى الله
عليه وآله اذا جاءكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله
فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فاضربوا به عرض الحائط الثامن
ما رواه في البيان عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى
الله عليه وآله اذا حدثتم عني بالحديث فانحلوني اهنأه
واسهله وارشده فان وافق كتاب الله فانا قلته وان لم يوافق
كتاب الله فلم اقله اقول النحلة العطية ولعل غرضه صلى الله عليه وآله

ان

ان ديني لما كان هو السمحة السهلة فما كان من الاحاديث المنسوبة
الي اسهل عملا واوفق بما يقتضيه العقل من الحسن حتى يكون
اهنأ على العامل وارشد من غيره اي يكون مقتضيا الهداية الى
الحق فاسندوه الي ثم لا تكتفوا بهذا اذ ربما كان الشيء بحسب الصفات
ولكنه مخالف لحكم الكتاب كبعض العبادات المبتدعة التي يستحسنه
العقول الناقصة كقول غير المعصوم عليه السلام فيجب مع ما قلته مراعات
موافقته للكتاب فلو كان كذلك فانا قلته لانه اما قولي في الواقع
او موافق لقولي لاني لم اترك كل حسن الا امرت به كما لم اترك
كل قبيح الا نهيت عنه هذا ما خطر بالبال قيل ولعل المراد
اذا ورد عليكم اخبار مختلفة فخذوا بما هو اهنأ واسهل واقرب
الى الرشد والصواب مما علمتم منا فالنحلة كناية عن قبول
قوله والاخذ به ويحتمل ان يكون تلك الصفات قائمة مقام المصدر
اي انحلوني اهنأ نحل واسهله وارشده والحاصل ان كل
ما يرد مني عليكم فاقبلوه احسن القبول فيكون ما ذكره بعده
في قوة الاستثناء منه التاسع ما رواه فيه ايضا عنه عليه السلام
قال ما اتاكم عنا من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل
العاشر فيه ايضا عن محمد بن مسلم عنه عليه السلام قال قال عليه السلام
يا محمد ما جاءك من رواية من بر او فاجر يوافق القرآن
فخذ به وما جاءك في رواية من بر او فاجر يخالف القرآن
فلا تاخذ به الحادي عشر فيه عن سدير عنه عليه السلام قال قال ابو جعفر
وابو عبد الله عليهما السلام لا يصدق علينا الا بما يوافق كتاب الله وسنة نبيه

صلى الله عليه وآله الثاني عشر فيه عن العبد الصالح عليه السلام قال
اذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب الله وعلى احاديثنا
فان اشبههما فهو حق وان لم يشبههما فهو باطل الثالث عشر فيه
عن ابي محمد عليه السلام في رسالته الى اهل الاهواز انه قال عليه السلام
فاذا شهد الكتاب بتصديق خبر وتحقيقه فانكرته طائفة
من الامة وعارضته بحديث من هذه الاحاديث المزورة
صارت بانكارها ودفعها الكتاب كفارا ضلالا واصح خبر
ما عرف تحقيقه من الكتاب مثل الخبر المجمع عليه من رسول الله
صلى الله عليه وآله حيث قال اني مستخلف فيكم خليفتين كتاب
الله وعترتي الحديث الرابع عشر فيه عن ابي جعفر الثاني عليه السلام
في مناظراته مع يحيى بن اكثم انه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله في حجة الوداع قد كثرت علي الكذابة وستكثر فمن
كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار فاذا اتاكم الحديث فاعرضوه
على كتاب الله وسنتي فما وافق كتاب الله وسنتي فخذوا به
وما خالف كتاب الله وسنتي فلا تاخذوا به الخامس عشر
ما رواه الشيخ الحر في كتاب القضاء من الوسائل عن ابي جعفر عليه السلام
في حديث قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين
من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يتبين
لكم السادس عشر ما رواه فيه عن اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن
ان بعض اصحابنا ساله وانا حاضر فقال يا ابا محمد ما اشدك في الحديث
واكثر انكارك لما يرويه اصحابنا فما الذي يحملك على رد الاحاديث

فقال

فقال حدثني هشام بن الحكم انه سمع ابا عبد الله عليه السلام يقول لا تقبلوا علينا حديثا
الا ما وافق القرآن والسنة او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة
فان المغيرة بن شعبة لعنه الله دس في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث
بها ابي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى وسنة نبينا
محمد صلى الله عليه وآله فانا اذا حدثنا قلنا قال الله عز وجل وقال
رسول الله صلى الله عليه وآله والخبر طويل وفيه ان يونس عرض
بعض كتب ابي عبد الله عليه السلام على الرضا عليه السلام فانكر منها احاديث كثيرة
ثم قال ان ابا الخطاب كذب على ابي عبد الله عليه السلام الى ان قال فلا تقبلوا
علينا خلاف القرآن الى ان قال ان كلام اخرنا مثل كلام اولنا وكلام
اولنا مصداق لكلام اخرنا واذا اتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه
عليه الحديث السابع عشر ما رواه فيه عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام
في جملة حديث انه قال وما جاءكم عنا فان وجدتموه للقرآن موافقا
فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه الامر عليكم
فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح من ذلك ما شرح لنا الحديث
الثامن عشر ما رواه الطبرسي ره في الاحتجاج عن الصادق عليه السلام
ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال ما وجدتم في كتاب الله عز وجل
فالعمل به لازم ولا عذر لكم في تركه وما لم يكن في كتاب الله
عز وجل وكانت في سنتي فلا عذر لكم في ترك سنتي وما لم تكن فيه
سنة مني فما قال اصحابي فقولوا به فانما مثل اصحابي فيكم كمثل النجوم
بايها اخذ اهتدي وباي اقاويل اصحابي اخذتم اهتديتم واختلاف
اصحابي لكم رحمة قيل يا رسول الله من اصحابك قال اهل بيتي فال

علي بن يحيى بن الحسين التمي [illegible] ان اهل البيت لا يختلفون ولكن يفتون
الشيعة بمرّ الحق وربما افتوهم بالتقية فما يختلف من قولهم فهو للتقية
والتقية رحمة للشيعة التاسع عشر ما رواه فيه عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال
ما انتم والله على شيء مما هم فيه ولا هم على شيء مما انتم فيه فخالفوهم
فما هم على الحنيفية على شيء العشرون ما رواه في العلل عن ابي اسحق
رفعه قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اتدري لم امرتم بخلاف ما تقول العامة
قلت لا ادري فقال ان عليا عليه السلام لم يكن يدين الله بدين الا خالف
عليه الامة الى غيره ارادة لابطال امره وكانوا يسألون امير المؤمنين
عليه السلام عن الشيء لا يعلمونه واذا افتاهم جعلوا له ضدا من عندهم
ليلبسوا على الناس الواحد والعشرون ما رواه فيه عن علي بن
اسباط قال قلت للرضا عليه السلام يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته
وليس في البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك فقال عليه السلام
ائت فقيه البلد فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه
فان الحق فيه اقول حمل على انه كان عنده خبران لا يدري بايهما ياخذ
الثاني والعشرون ما رواه في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يسع
لا يسع الناس حتى يسألوا ويتفقهوا ويعرفوا امامهم ويسعهم ان
ياخذوا بما يقول وان كانت تقية اقول الوجوه المرجحة المستنبطة
من تلك الاحاديث والحكم عند اختلاف الحديثين يرتقي الى عشرة
اوجه الاول الترجيح باعتبار السند فيرجح رواية الاوثق و
الاصدق والافقه على غيرها الثاني الترجيح باعتبار الشهرة الثالث
باعتبار موافقة الكتاب الرابع باعتبار موافقة السنة الخامس باعتبار

موافقة

موافقة باقي الاخبار المعلومة السادس باعتبار مخالفة العامة او مخالفة الحكم
التي حكامهم وقضاتهم اليه اميل السابع باعتبار موافقة الاحتياط

الثامن باعتبار التقدم والتأخر فيقدم المتأخر

التاسع التوقف والارجاء العاشر التخيير اذا عرفت هذه الجملة
فاعلم ان فائدة الترجيح حصول قوة الظن بان ما اشتمل على المرجح
هو حكم الله الواقعي واما قوة الظن بان الحديث صدر عن المعصوم عليه السلام
مع قطع النظر عن مطابقته للواقع وعدم مطابقته لاحتمال الصدور
تقية او لمصلحة اخرى فلا عبرة بها في نظر المجتهد او العامل من حيث
هو مجتهد او عامل فعلى هذا لا بد ان يكون الحديث الراجح مشتملا
على جميع ما اشتمل عليه المرجوح مع زيادة وجه ليس في المرجوح
مثلا اذا كان كل من الحديثين المتعارضين مشهورا مخالفا للعامة
غير مخالف للكتاب والسنة وباقي الاحاديث لعين ودخل الحكمان
فيهما غير معلوم التاريخ موافقا او مخالفا للاحتياط فترجيح احدهما
على الآخر باعتبار السند ان كان فيه تفاوت بالوثوق والاوثقية
وغيرها وعلى هذا فقس ولو لم يكن هنا جهة ترجيح اصلا فلا بد من
التوقف او التخيير ثم ان المشهور بل المجمع عليه عند الاصوليين
هو وجوب استعلام التراجيح ووجوب العمل بالراجح وسننقل
دليلهم ان شاء الله تعالى فيرد على قولهم اشكالات على تلك الاحاديث
منها ان الواجب على من يسئل عن طريق العمل بالمتعارضين ان
يجيب بانه لا يلزم العمل بالحديث الذي اختص بوجه من جملة ثمانية
وجوه ان كان ناظرا به على الوجوه المعلومة من الاحاديث
وهي ما فوق التوقف حسب ما ذكرناه مع ان الراوي سئل مرة

واجاب عليه السلام بانه اللازم العمل بما هو اصح سندا ففرض الراوي التساوي
فيه فاجاب بترجيح المشهور على النادر فيشكل الامر بان الراوي وان
فرض التساوي في الوجوه الاخر غير السند ثم فرض التساوي فيه ايضا
فالجواب هو التوقف او التخيير ليس الا وان لم يفرض التساوي فالعمل
بما هو اصح سندا لا يقتضي قوة الظن بالعمل بما هو حكم الله تعالى في الواقع
لان الاوثقية لا تفيد الا قوة الظن بصدور الخبر عن المعصوم
عليه السلام وربما كان خبر الثقة المقطوع صدوره فضلا عن قوة الظن به كما اشرنا
اليه كما يروي الاوثق ما هو مخالف لجميع اقوال الائمة ويروي
الثقة ما هو المعلوم من مذهب الشيعة وايضا بعد فرض التساوي
في السند فقط ليس اللازم العمل بما يخالف العامة كما يدل عليه حديث
زرارة اعني ان المخالفة لا تقتضي قوة الظن بكون مضمون
المخالف واقعيا كما اذا كان الموافق موافقا لنص الكتاب و
محكمه لان صدور الاخبار التي ليست واقعية ليس منحصرا
في التقية عن العامة بل لعله كان تقية من بعض سلاطين الوقت
الذي لا يبالي بالدين مطلقا كبعض بني امية وبني العباس اما ترى
ان الوليد لعنه الله استخف بالقران والمتوكل لعنه الله
صرح بعداوة سيدة النساء صلوات الله عليها مع ان مذهبه
ليس مذهبا لاحد من العامة ومنها ان العرض على كتاب الله
ثم ان كان على المحكم الذي صار مضمونه ضروريا في الدين او المذهب
فلا ثمرة لعرض الحديث عليه ان كان المقصود تحصيل العلم او الظن
بحجيته ليعمل به لان مثل هذا الحكم مستغن عن الدليل وان كان

على الظاهر الذي اختلف في ظهوره ولم يعلم من طريق الائمة عليهم السلام ما هو
المقصود منه فلا يحصل من موافقته لمثل هذا الظاهر قوة الظن
اذ ربما كانت دعوى الظهور من قائله غير مستندة الى حجة شرعية
وكان ما ليس بظاهر عنده هو المقصود فيكون الحديث المخالف لهذا
الظاهر هو المطابق للواقع ومنها الاكتفاء في البعض بالبعض و
منها مخالفة الترتيب في البعض كما مر من تقدم الشهرة وفي الآخر
تقدم السند وغير ذلك مما يظهر بالتأمل فيها والجواب عن الكل
هو ما اشرنا اليه من ان الاصل التوقف في الفتوى والتخيير
في العمل ان لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة احد الخبرين
للواقع وان الترجيح هو الفضل والاولى والمعصوم عليه السلام
علم بعض المرجحات مع فرض التساوي في الباقي فكانه عليه السلام قال
السند مرجح مع فرض التساوي في غيره والمخالفة للعامة
مرجحة مع فرض التساوي في غيرها والموافقة للكتاب مرجحة
مع فرض التساوي في غيرها وهكذا واما الاكتفاء بالبعض فغير
مناف للاستحباب واما التعرض لبعض خاص فلعله كان للاهتمام
به مثلا اذا كان الغالب في جماعة الكذب المخالف للقران والسنة
فالمناسب لمعرفة حال حديثهم من جهة الصدق والكذب
تعليم قاعدة الموافقة والمخالفة واكثر المكلفين وان كانوا
عالمين بالاحكام المستنبطة من الكتاب والسنة الضرورية ولكن لما
سمعوا ان للقران بطونا فربما توهموا ان الحديث المخالف لمحكماته
ربما كان من مطلعات بواطن القران وانه يجوز نسخ الباطن لحكم الظاهر

وانما هذا عند الائمة عليهم السلم فلهذا وامثاله قال الامام عليه السلم ان الحديث
المخالف للمحكم زخرف وكذب وان باطن القران لا يناقض محكماته
واما القائلون بوجوب استعمال التراجيح ووجوب العمل با
لراجح فاستدلوا عليه بهذه الاحاديث وبالادلة العقلية ولما
اشكل عليهم امر هذه الاحاديث عمدوا الى التوجيه وانا اذكر
ما قالوا واشير الى بعض ما فيه ولا اتعرض لما في بعض توجيهاتهم
من التكلف والتعسف اتكالا على اذهان الطالبين اما دليلهم قال في الرسالة
واما وجوب بذل الجهد في استعمال التراجيح فلبقاء التكليف ووجوب
الاتيان بالمكلف به مع الاختلاف في بعض افراده وهو متوقف
على معرفته وهو على الاجتهاد والسعي في تحصيله ومن جملته طلب
التراجيح كما لا يخفى اقول اما بقاء التكليف فمسلم ولكن على تفصيل
وهو ان المكلف به في صورة عدم التعارض معلوم ومعه فالمكلف
به اما احد الامرين بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى
الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول واما لزوم التكليف
بما هو الواقع وبما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض
ايضا جايز العمل مظنون الصدق فغير مسلم بل هو عين التنازع
فيه ثم قال ما حاصله ان مع التعارض لا يجوز العمل بالمجموع و لسبب
كلاهما حقا بناء على قاعدة التحسين والتقبيح وبطلان التصويب وان
في ايدي الناس كما قال امير المؤمنين عليه السلم حقا وباطلا وناسخا
ومنسوخا وصدقا وكذبا فلو لم يبالغ الفقيه في السعي في تحصيل
الحق وترجيحه لكان مقصرا اقول من قال بالتخيير لا يعمل بالمجموع

ولا

ولا يعول بحقيتهما معا وقد سعى حتى حصل حديثين يجوز له
العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض قد رخص الائمة العمل و
ان كان ما يعمل به مخالفا للواقع وقبيحا في نفس الامر وانتم ايضا
تقولون بتجويز العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير
ذلك بعد العجز عن الترجيح ثم قال واما وجوب العمل بالراجح
فقال العلامة ره في النهاية البحث الثاني في جوازه المتفقون على
وجوب العمل بالراجح من الطريقين وعلى جواز الترجيح وانكره
بعضهم لنا وجوه الاول الاجماع على العمل بالترجيح والمصير الى
الراجح من الدليلين الى آخر ما قال وقال ره في البحث الرابع من
مبحث الخبر للاجماع على ان الدليلين اذا تساويا واختص احدهما
بمزيد قوة تعين العمل به الثاني اذا تعارض الظنان ثم ترجح
احدهما بمزيد قوة تعين العمل بالراجح عرفا فكذا شرعا لقوله عليه السلم
ما رواه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الثالث لو لم يعمل بالراجح
لزم العمل بالمرجوح ويقبح عقلا ترجيح المرجوح على الراجح الرابع
تقرير النبي صلى الله عليه وآله معاذا لما بعثه قاضيا الى اليمن
في ترتيب الادلة وتقديم بعضها على بعض انتهى اقول اما
الاجماع على الجواز دون الوجوب بخصوصه فلا ينفع فيما نحن
فيه اعني اثبات الوجوب واما دعوى الاجماع عليه بخصوصه
فممنوعة لان دخول قول الحجة فيه غير معلوم وضعف دليله
الثاني اظهر من الاول واما الثالث فقد سلف الكلام عليه بتكرر
واما الرابع فحديث معاذ كما نقل غير ثابت عندنا بل نقل انه

عليه السلام قال له لا اكتب الى اكتب اليك واما التوجيهات فقد كررنا في الرسالة
ما ذكرناه من الاشكالات وزاد عليها قوله ومنها مخالفة الثالث
يعني به حديث الميثمي ومنها اختلافها في التوقف والتخيير في منتهى
المراتب ومنها كلية الحكم بتقديم ما وافق كتاب الله وطرح المخالف
مع ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد قول العلامة ره وغيره
ايضا وايضا بعض الروايات الدالة على انحصار فهم القرآن
بهم عليهم السلام يدل على تقديم الروايات المخالفة للقرآن ومنها
ان المسألة اصولية فكيف يمكن اثباتها باخبار الآحاد ثم اجاب ره
على تقدير وجوب الترجيح باجوبة لا غبار على بعضها وبعضها مستنبط
فقال في الجواب عن اشكال الاكتفاء بترجيح السند في مرتبة
والشهرة في اخرى مع ان اللازم ملاحظة الجميع وتحققه في المتعارضين
الا الوجه الذي يختص باحدهما ويترجح به كما اشرنا اليه بمثل ما
قلناه من ان غرضه عليه السلام بيان المرجحات وملاحظة التساوي فيها على
ما ذكر في كل مرتبة قال ويعلم من هذا الجواب عن اختلاف
الترتيب وعن ترك بعض الوجوه وغاية ما يلزم تاخير البيان
عن وقت الخطاب وهو جايز اقول جواز هذا وان كان مشهورا
ولكنه على اطلاقه محل نظر عندنا لانه من البيان ولو بعد حين
ولو كان عليه السلام بينه للراوي او غيره لاقتضت العادة نقله الينا
لعموم البلوى الى مثل هذه القاعدة على تقدير وجوب الترجيح
وانت اذا لاحظت جميع ما نقل في التراجيح لم تجد حديثا واحدا
كافيا في بيان هذه القاعدة بل كل حديث مشتمل على بعض ما لا

بد منه في البيان ومن المستبعد ايضا عدم احتياج كل الرواة حين
السؤال الى بيان المسؤول عنه ثم ان ما قاله لا يحسم مادة الاشكال
لان في بعض الروايات اكتفى بالتخيير وليس هو من الوجوه
المرجحة بل هو مناف لوجوب الترجيح دائما وانما يصار اليه عند العجز عنه
واجاب عن اختلاف حديث الميثمي لغيره بان الاشكال ان كان
باعتبار عدم ذكره عليه السلام بعض وجوه التراجيح فالجواب عنه عدم
لزوم ذكر جميع احكام المسألة في مقام واحد وان كان باعتبار تخصيصه
عليه السلام التخيير بالمستحبات فيمكن حمله على التعميم بحيث يشمل التخيير
الاصلي كما في خصال الكفارة والتخيير الاضطراري كما في صورة
العجز عن الترجيح اقول حاصل حديث الميثمي هو لزوم طرح
ما يضاد الحكم المقطوع به من الكتاب والسنة او يناقضه وهذا
مما لا شك فيه ولا يخالفه في ذلك خبر آخر ولزوم حمل الخبر
المشتمل على الامر بالشيء على الجواز ان كان في السنة المقطوع بها
نهي عن ذلك الشيء بعد العلم بكونه نهي كراهة واعافة وحمل ما
اشتمل على النهي عن الشيء على رفع الباس عن الترك ان كان
في السنة امر ندب به واما الخبران المتناقضان او المتضادان
اللذان لا يعرف حكم واحد منهما من الكتاب والسنة وهما محل
كلامنا وبحثنا فلم يتعرض السائل له لانه فرض ان في السنة
حديثا وفي كلامهم عليهم السلام ما يضاده او يناقضه وانما تعرض
له هو عليه السلام فحكم فيه بالتوقف والكف والفحص ولا ريب في
امكانها اذا كان التوقف في الفتوى والكف عن العمل وانما

عليه‌السلام الكف والترك مع ان الاولى على تقدير التعارض التساقط
والرجوع الى حكم الاصل وهو الاباحة لما مر من ترجيح الترك في
الشيء المحتمل للحرمة فيكون حاصل كلامه عليه‌السلام الترجيح ابتداء
من طريق الاحتياط والقائلون بوجوب الترجيح لا يقولون
به الا بعد العجز عن غيره فهذا الخبر عليهم لا لهم وبالجملة ليس في هذا
الحديث شيء مناف لباقي الاخبار على طريقتنا وحمله على ما يشمل
التخيير الاصلي بعيد واجاب عن الاختلاف في منتهى المراتب فقال
قال الشيخ الطبرسي ره بعد نقل رواية عمر بن حنظلة في احتجاج
الصادق عليه‌السلام جاء هذا على سبيل التقدير الى ان قال واما قوله
صلوات الله عليه للسائل ارجه وقف عنده حتى تلقى امامك
امره بذلك عند تمكنه من الوصول الى الامام عليه‌السلام فاما اذا كان
غائبا ولا يتمكن من الوصول الى الامام عليه‌السلام فاما اذا كان غائبا
ولا يتمكن الوصول اليه والاصحاب مجمعون على الخبرين ولم يكن كلهم
هناك رجحان لرواة احدهما على رواة الاخر بالكثرة والعدالة كان
الحكم من باب التخيير وقال شيخنا العلامة محمد باقر المجلسي ره
في باب علل الاختلاف من البحار بعد نقل كلام الشيخ الطبرسي ره
اقول ما ذكره في الجمع بين الخبرين من حمل الارجاء على ما اذا تمكن
من الوصول الى امامه عليه‌السلام والرجوع اليه عليه‌السلام والتخيير على
عدمه هو اظهر الوجوه واوجهها وجمع بينهما بعض الافاضل
بحمل التخيير على ما ورد في العبادات وتخصيص الارجاء بما
اذا تعلق بالمعاملات والاحكام ويمكن الجمع بحمل الارجاء على عدم

الحكم

الحكم باحدهما بخصوصه فلا ينافي جواز العمل بايهما شاء او بحمل الارجاء على الاستحباب
والتخيير على الجواز او بحمل الارجاء على ما يمكن الارجاء فيه بان لا يكون
مضطرا الى العمل باحدهما والتخيير على ما اذا لم يكن له بد من العمل
باحدهما كما يومي اليه خبر سماعة ويظهر من خبر الميثمي كما سيأتي
وجه جمع آخر بينهما وسنفصل القول في رسالة منفردة ان شاء الله
انتهى وقال في الجواب عن اشكال تقديم الكتاب واما دفع الاشكال
السادس فهو ان عدم جواز تخصيص الكتاب باخبار الاحاد قول
بعض فحول العلماء واقوى ما استدل به عليه هو اعمال الدليلين لانه
لو عمل بالخاص في مدلوله وخصص العام فقد عمل بهما وادعى الاجماع
ايضا ولا يخفى حال الاجماع واما ترجيح الاعمال فهو فرع كونه اقوى
من الاطراح ولا نسلم كونه اقوى كلية وما قيل ان دلالة النص
قطعي والعام ظني ان سلم كلية وما قيل ان دلالة الخاص قطعي لا ينفع
لعدم استلزام الترجيح بل التساوي وكذا الحكم بعدم الجواز كليا لكون
الكتاب قطعيا والخبر ظنيا مشكل لشيوع التخصيص وقوة دلالة
الخاص على العام لوله وحصر حاملة العلم بالقرآن بهم عليهم‌السلام فان قلت
قال العلامة الشيرواني في حاشية المعالم في مبحث التخصيص و
الصواب ان الدليل الذي يصلح الاعتماد عليه في حجية خبر الواحد يدل
على جواز تخصيص الكتاب به فان الدليل عليه هو عمل الصحابة
والتابعين في موارد شتى وقلما تخلو الواقعة من عموم من عمومات
القرآنية او خصوصها وكذلك عمل اصحابنا يشهد به الاستقراء
انتهى وقوله يدل على التخصيص كلية قلت الكلية غير مسلمة

ان سلم ادعاها بل التحقيق في هذا المقام ما افاده شيخنا العلامة قدس سره
في مبحث المجمل والمبين في اواخر تعليقاته على شرح المختصر وتعليقاته
قوله لكن بقي ههنا شيء آخر وهو انه الخ الذي يظهر بالتأمل ان العام
احد الدليلين وابطاله بالكلية يتوقف على كون الآخر اقوى منه
سندا وحجية فلا يجوز طرح اية من الكتاب مثلا بالكلية بمجرد خبر
واحد على خلافها واما الجمع بينهما بالتخصيص والتقييد فلا يتوقف على
ذلك فيجوز تخصيص الكتاب او السنة المتواترة او تقييدهما بالخبر الواحد
وكذا تخصيص المنطوق او تقييده بما عثر من المفهوم لكن بشرط زيادة
قوة الظن الحاصل به بخروج المخرج عن الظن الحاصل بشمول ذلك العام
او المطلق له كان يكون المخرج بعض الافراد النادرة الغير الغالبة
واما اذا كان ظن الشمول اقوى كما يكون المخرج الافراد الشايعة الغالبة
فلا يجوز التخصيص والتقييد حتى الا اذا كان المخصص او المقيد اقوى
حجية منه كالكتاب والسنة المتواترة بالنسبة الى الخبر الواحد وذلك
لان مناط الحكم عندهم هو الظن وظاهر ان الظن بشمول العام او المطلق
للافراد الشايعة الغالبة ظن قوي فاذا كان العام او المطلق قطعي السند
او المنطوق وكان المخصص او المقيد ظني السند او المفهوم فالظن بشمول
ذلك العام او المطلق لتلك الافراد الشايعة الغالبة اقوى من الظن الحاصل
بذلك المخصص او المقيد بخروجه فيجب ان يعمل بذلك الظن القوي
لا بهذا الضعيف واذا تساوى الظنان فلا يمكن ترجيح احدهما فيجب
التماس ~~المرجح احدهما فيجب التماس~~ مرجح آخر او التوقف انتهى
اقول ان الفاضل المدقق في حواشي المعالم لم يجعل التخصيص مخالفة

للكتاب بل حمل المخالفة على ان يكون الخبر مناقضا له وقد مر كلام في
هذه المسئلة فراجعه وقال في الجواب عن اثبات المسئلة الاصولية
بخبر الواحد وليعلم ان هذه المسئلة ليست اتفاقية كما يفهم من كلام
العلامة الشيرازي وشيخنا العلامة جمال الدين طاب ثراه وغيره وكذا
غرض من قال بهذا اعني بعدم العلم في اصول الفقه غير معلوم قال
م ره اقول من يكتفي بالظن في الاصول ذهب الى ان الدليل المخصوص
على كل حكم يجب ان يكون قطعيا واما انه انعقد الاجماع على وجوب
العمل وذلك دليل قطعي اجمالي على كل ما يدل بالظن فظاهر انه
ليس محلا للنزاع وقال شيخنا العلامة في اثناء الحاشية المعنونة
بقوله قوله قيل قد مر ان المتبع هو الاجماع في مبحث الاخبار في رد
م ره واما ما ذكره المحشي ففيه ان بعد تسليم وجود الدليل القطعي
الاجمالي على العمل بالظن في الاصول القول بعدم جواز الاكتفاء فيه
~~واشتراط الدليل القطعي الاجمالي على العمل بالظن في الاصول القول~~
~~بعدم جواز الاكتفاء فيه~~ واشتراط الدليل القطعي التفصيلي سخيف
جدا لا يمكن حمل كلام العلماء الاعلام عليه وايضا الاجماع على وجوب العمل
بالظن في الاصول والقول باشتراط الدليل القطعي التفصيلي
في كل مسئلة مما لا اتجاه له اصلا الخ اقول التحقيق في هذا المقام
مطابقا لما استفدته من شيخنا العلامة النهاية شيخ قدس سره
ان الظن ان لم ينته الى القطع فلا يسمن ولا يغني من جوع فاذا
انتهى فهو كاف سواء كان بغير واسطة ام بها والقول بان الفرق بين
الفروع والاصول حينئذ مفقود كما قال م ره ام موجه كما افاده شيخنا

جم قدس سره ليس بهم ثم قال ره بقى الاشكال ان وقع التعارض بين التراجيح
ففى صورة كون راوى احدهما اوثق واورع والآخر افقه فقد مر
فى شرح الحديث الاول كلام العلامة الاردبيلي طاب ثراه فى التردد
واجراء الدليل على كليهما ولا يبعد ان يقال بترجيح جنس الافقه لما مر
فيه من رواية ابرهيم الكرخي وكذا الرواية ابن فرقد المذكورة
فى البحار فى باب ان حديثهم عليهم السلام صعب مستصعب ثم قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول انتم افقه الناس اذا عرفتم معانى كلامنا ان
الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء
ولا يكذب وكذا الرواية المفضل فيه عن ابي عبد الله عليه السلام خبر
تدريه خير من عشرة ترويه ان لكل حقيقة حقا ولكل صواب
نورا ثم قال انا والله لا نعد الرجل من شيعتنا فقيها حتى يلحن له
فيعرف اللحن انتهى وغيرها كما يظهر من الرجوع فى ذلك الباب
ولا يخفى رجحان رواية من يفهم معانى كلامهم وخصوصا مع
كونه ثقة على غيره وان كان اوثق فليتأمل فيه وان وقع التعارض بين
الاوثقية وموافقة الكتاب فلما كان الكتاب العزيز متواتر اللفظ
فهو راجح على الحديث من حيث هو فينبغى ملاحظة مدلوليهما فان
احتمل النسخ فينجر الى نسخ الكتاب بخبر الواحد وان احتمل التخصيص
فقد مر تحقيقه فان شئت فراجعه وان لم يحتملهما فالراجح الحديث
الموافق للكتاب قال العلامة ره فى مبحث تراجيح النهاية خاتمة
لما كان الكتاب العزيز متواترا لم يقع فيه الترجيح بسبب المتن لما
تطرق اليه النسخ وكان حكم المنسوخ مرتفعا لم يقع بينه وبين الناسخ

النقل بل بسبب ظ

ترجيح

ترجيح لوجوب العمل بالناسخ فبقى الترجيح فى الدلالة من حيث العموم
والخصوص فيقدم الخاص على العام فى مورده خاصة جمعا بين الادلة
ومن حيث المطلق والمقيد فيعمل بالمقيد ويحمل المطلق عليه لانه
اولى من حمل القيد على المندوب واذا تعارض الكتاب والخبر الواحد
فان كان الكتاب معلوم النقل تعين العمل به لانه معلوم وخبر الواحد
مظنون فلا يعارضه وان كان مظنون الدلالة كالعام مع الخبر الواحد
الخاص كان الجمع بينهما اولى بان يخص العموم به وقد سبق انتهى قول
المسبق انتهى اقول لما سبق التحقيق من الاستاد جم ره ومن
العلامة فلا يخفى عليك التأمل فى عموم قوله ره ويحمل المطلق
عليه وكذا فى عموم قوله ره وان كان مظنون الدلالة الخ وان وقع
التعارض بين الاوثق والاشهر فينبغى ملاحظة قوة مدلوليهما
فلو بلغ الشهرة الى اليقين كما سبق فى كلام المحقق الاردبيلي فى شرح
الحديث الاول فالامر واضح والا يلزم ملاحظتهما وترجيح الاقوى
ثم التوقف والتخيير ولو وقع التعارض بين الاوثق ومخالفة
العامة فكذلك ينبغى الملاحظة وترجيح الاقوى وقس على
ذلك حال الافقه مع غيره وكذلك موافقة الكتاب او السنة
مع غيرها وكذا جميع محتملات التعارض لانه ان كان المناط الظن
او الاطمينان ينبغى ملاحظة الاقوى لما سبق وان كان المناط مجرد
وقوع الامر فكذلك ينبغى ملاحظة القوة ايضا للاحتياط ومن
وجوه الترجيح المنصوصة مع كونه راجحا للاخبار الكثيرة كما تبين فى
محله وقد اشرت اليه بهذا مجمل القول فعلينا التخلية العظيمة

معلوم المتن هو ظ

والتأمل الصادق فى خصوصيات الموارد ثم الترجيح والاحتياط فى جميع الامور
مهما يمكن والتوكل على الله تعالى والدعاء والالحاح وتخليص النية و
المجاهدات والتوسل الى المعصومين صلوات الله عليهم ارشدنا الله
واياكم بلطفه وكرمه انتهى كلامه رفع مقامه اعلم انى ظفرت فى هذه
الرسالة بجملة وافية من معذورية الجاهل من الاحاديث وكان الظفر — مرادله
عند الاتمام فاحببت ايرادها فى الخاتمة رجاء ان يعفو الله تبارك وتعالى
عن جهالاتى ويعفو عن زلاتى وبعض ما نقلته وان تقدم
فى هذه الحاشية ولكنى اذكره لئلا يحتاج الناظر الى الرجوع نروى
الصدوق ره فى التوحيد بسنده عن الصادق عليه السلام قال ما حجب
الله علمه على العباد فهو موضوع عنهم ورواه الكلينى ره ايضا عنه عليه السلام — وروى فيه ايضا
انه قال من عمل بما علم كفى ما لم يعلم وفى ثواب الاعمال بالاسناد
مثله وفيه ايضا عنه عليه السلام فى جملة حديث انه قال وكل شىء
امر الناس به فهم يسعون له وكل شىء لا يسعون له فهو موضوع
عنهم اقول قال فى مجمع البحرين سعت كلامه اى فهمت معناه
وهذا الفعل يتعدى بنفسه وبالحرف كما صرح به فيه ايضا وفيه
ايضا عنه عليه السلام فى قول الله عز وجل وما كان الله ليضل قوما
بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه — يعلمه
وما وفيه ايضا عنه عليه السلام فى جملة حديث انه قال ولا يكلف
نفسا الا ما اتاها وروى فى الفقيه الحديث المشهور عن النبى صلى
الله عليه واله انه قال رفع عن امتى تسعة اشياء وعد منها ما لا
يعلمون وروى الشيخ فى كتاب حج التهذيب عنه عليه السلام انه قال فى جملة

حديث

حديث اى رجل ركب امرا بجهالة فلا شىء عليه وفيه فى باب فضل
التجارة عن الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلام قال اتى رجل الى ابى عبد الله
عليه السلام قال انى ورثت مالا وقد علمت ان صاحبه الذى ورثته
منه قد كان يربى الى ان قال عليه السلام فمن جهله وسع الله له جهله
حتى يعرفه فاذا عرف تحريمه حرم عليه الحديث وفيه فى
باب من يحرم نكاحهن عن عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى عبد الله
عليه السلام قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة فى عدتها بجهالة
اهى ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد
ما تنقضى عدتها وقد يعذر فى الجهالة بما هو اعظم من ذلك
الحديث وقد نقله المصنف ره وفيه فى باب الحد فى السكر ان امير
المؤمنين عليه السلام قال فيمن شرب الخمر ابعثوا به من يدور
به على مجالس المهاجرين والانصار من كان تلى عليه اية التحريم
فليشهد عليه ففعلوا ذلك فلم يشهد عليه احد بانه قرئ عليه
اية التحريم فخلى عنه وقال له ان شربت بعدها اقمنا عليك
الحد وفيه ايضا فى باب الحد فى السرقة عنه عليه السلام فى غلام سرق
فقال عليه السلام سلوه فان كان عالما بعقوبتها فسله عنها وان لم يعلم
ان عليه القطع فخل سبيله وفى الكافى فى باب علل الاختلاف
عن ابى ابرهيم عليه السلام فى جملة حديث طويل انه قال فى قوله
تعالى لنبيه صلى الله عليه واله قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم
اجمعين يبلغ الحجة البالغة الجاهل فيعلمها بجهله كما يعلمه العالم بعلمه
لان الله عدل لا يجور يحتج على خلقه بما يعلمون يدعوهم الى ما يعرفون

لا الى ما يجهلون وينكرون وفى اوايل دعا السحر من الصحيفة الكاملة
وانى جهل لا يسعه جودك هذه جملة ما احتج به ره على هذا المطلب
وللمناقشة فى بعضها مجال ولكن ملاحظة الجميع مع شهادة
العقل كافية لاثباته ثم قال ره فان قلت ينافى ما ذكرت قوله
تعالى فى اوايل سورة النساء انما التوبة على الله للذين يعملون السوء
بجهالة ثم يتوبون من قريب فاولئك يتوب الله عليهم وكان
الله عليما حكيما وما رواه ثقة الاسلام فى اواخر كتاب الاشربة
الكافى فى باب الغنا عن على بن ابرهيم عن هرون بن مسلم
عن مسعدة بن زياد فى الصحيح على الظ وان حكم بكونه موثقا
الشيخ البهائى ره فى الحبل المتين ورواه الفقيه فى باب علة
الاغسال مرسلا ورواه الشيخ ره فى باب الاغسال من يب بعد
قول المص ره وغسل التوبة من الكباير مرسلا ايضا ايضا
عن ابى عبد الله عليه السلم ان رجلا جاء اليه فقال له ان لى جيرانا لهم
جوار يغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس
استماعا منى لهن فقال له عليه السلم لا تفعل فقال والله ما هو شئ
اتيه برجلى انما هو سماع اسمعه باذنى فقال الصادق عليه السلم
انت اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك
كان عنه مسؤلا فقال الرجل كانى لم اسمع بهذه الاية من كتاب
الله عز وجل من عربى ولا عجمى لا جرم انى قد تركتها و
انى استغفر الله فقال له الصادق عليه السلم قم فاغتسل و
صل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان اسوء

حالك لو مت على ذلك استغفر الله وسله التوبة من كل ما يكره
فانه لا يكره الا القبيح والقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا وفى
شرح الفقيه تالله انت ورفى لله انت فعلى نسخة الاصل
مناقشة له بترك هذا الكلام ويمكن ان يكون لفظ انت ابتدا
الكلام الثانى وعلى نسخة عوض انت تب وهو احسن ولكن
مناسبة بالتوبة وعلى نسخة الكافى اتفاق كما فى المشهور فى قولهم
لله ابوك تريد ان تكون لله وموافقا لرضاتهم وتكلم بهذا
الكلام وفى كل من النسخ احتمالات لا يسع المقام ذكرها ومن ذكر
بعضها يفهم الباقى بالتامل وقال والده قدس سره فى شرح يب
اقول اعلم ان تا القسم يرد فى مقام التعجب[2] وما رواه المشايخ
الثلثة فى باب اصناف القضاة من الكافى والفقيه والقضاة اربعة
من الخصال وباب من اليه الحكم الخ من يب عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد بن خالد الخ وفى الفقيه مرسلا وفى الخصال
عن محمد بن موسى بن المتوكل عن على بن الحسين السعدآبادى
عن احمد بن ابى عبد الله البرقى عن ابيه عن محمد بن ابى عمير
رفعه الى ابى عبد الله عليه السلم قال القضاة اربعة ثلثة فى النار و
واحدة فى الجنة رجل قضى بالجور وهو يعلم فهو فى النار و
رجل قضى بالجور وهو لا يعلم فهو فى النار ورجل قضى بالحق
وهو لا يعلم فهو فى الجنة[3] وفى القضاة اختلاف فى اللفظ فقط واما
المآل ففى الكل واحد ظاهرا قلنا اما الاية فينبغى نقل معناها
حتى ينكشف حقيقة الحال قال ره اختلف فى معنى قوله

والظاهر ان خبر هذا محذوف[2]
اى تالله انت هكذا على سبيل التعجب ع

فى النار ورجل قضى بالحق وهو[3]
يعلم فهو ع ع ع

بجهالة على وجوه احدها ان كل معصية يفعلها العبد جهالة وان كانت
على سبيل العمد لانه يدعو اليها الجهل ويزينها للعبد عن ابن عباس
وعطاء ومجاهد وقتادة وهو المروي عن ابي عبد الله عليه السلام فانه قال
كل ذنب عمله العبد وان كان عالما فهو جاهل حين خاطر بنفسه في
معصية ربه فقد حكى الله سبحانه قال يوسف لاخوته هل علمتم
ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون فنسبهم الى الجهل
لمخاطرتهم بانفسهم معصية الله وثانيها معنى قوله بجهالة
انهم لا يعلمون كنه ما فيه من العقوبة كما يعلم الشيء ضرورة عن
الفراء وثالثها ان معناه انهم يجهلون انها ذنوب ومعاصي فيفعلونها
اما بتاويل يخطئ فيه واما ان يفرطوا في الاستدلال على قبحها
عن الجبائي وضعف الرماني هذا القول لانه بخلاف ما اجمع عليه
المفسرون ولانه يوجب ان لا يكون لمن علم انها ذنوب توبة
لان قوله انما التوبة يفيد انها لهؤلاء دون غيرهم وقال ابو العالية
وقتادة اجمع الصحابة على ان كل ذنب يصيبه الانسان فهو بجهالة
وقال الزجاج انما قال الجهالة لانهم في اختيارهم اللذة الفانية
على اللذة الباقية جهالة فهو جهل في الاختيار [illegible] متلبسين
بها سيما فان ارتكاب الذنب سفه وتجاهل ولذلك قيل من عصى
الله فهو جاهل حتى ينزع عن جهالته انتهى فاذا تاملت في تفسيرها
علمت انها لا ينافي المطلوب واما الرواية الاولى ففي سندها شيء
كما اشرت اليه وعلى تقدير التسليم لا يعارض الاخبار الاولة
للاوثقية والاشهرية من حيث السند وفي المتن ايضا لانه عليه السلام

كلام

سال ١٣٤٨ خورشیدی
بازرسی شد

اجاب

اجاب اولا بالزجر والترك وكلام الراوي يعني يومي الى ميله الى هواه
وقوله كاني لم يكن صريحا في عدم السماع بل يحتمل ان يكون توبيخا لنفسه
واخبارا بكثرة غفلته وتقصيره وايضا عدم العلم من جهة الآية لا يستلزم
عدمه مطلقا واما الرواية الثانية المرسلة على تقدير العمل بها تكون مخصصة
بل الاولى ايضا على تقدير التسليم فلا ينافيان لعموم الروايات الاولة في غير
مدلولهما وكذا ان ثبت عدم معذورية الجاهل في مادة مخصوصة ولعله
يؤيد المطلوب صحيحة ابي بكر الحضرمي من حيث قال صليت باصحابي
المغرب فلما ان صليت ركعتين سلمت فقال بعضهم انما صليت ركعتين
فاعدت فاخبرت ابا عبد الله عليه السلام فقال لعلك اعدت فقلت نعم فضحك ثم قال
انما كان يجزيك ان تقوم وتركع ركعة ان رسول الله صلى الله عليه واله
الحديث وصحيحة الحرث بن المغيرة البصري الثقة قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
انا صلينا المغرب فسهى الامام فسلم ركعتين فاعدنا الصلوة فقال ولم
اعدتم اليس قد انصرف رسول الله صلى الله عليه واله في ركعتين فاتم
بركعتين الا اتممتم وصحيحة علي بن احمد الرازي الثقة قال كنت مع
اصحابي وانا امامهم فصليت بهم المغرب فسلمت في الركعتين الاولتين
فقال اصحابي انما صليت بنا ركعتين فكلمتهم وكلموني فقالوا اما نحن فنعيد
فقلت ولكني لا اعيد واتم بركعة فاتممت بركعة ثم سرنا فاتيت
ابا عبد الله عليه السلام فذكرت له الذي كان من امرنا فقال لي كنت اصوب منهم
فعلا انما يعيد من لا يدري ما صلى هذا اخر ما اردناه والحمد لله اولا
واخرا والصلوة على رسول الله صلى الله عليه واله والميامين من
اله والمرجو ممن نظر الى هذا التعليق ان يمن على هذا الضعيف المعترف

بالقصود باصلاح الناس وترويج الكاسد نفعنا الله تعالى به كما نفع باهله

ويغفر لنا ولوالدينا ولمن علمنا ولمن تعلم منا ولجميع المؤمنين

والمؤمنات انه غفور رحيم

م م م

کتابخانه آستان قدس
ویژه خطی
سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

باز بین شد
خ ۱۳۵۳

کتابخانهٔ آستانهٔ قدس